

ÓKOR

Folyóirat az antik kultúrákról

Megjelenik negyedévente

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG

Bács Tamás
Bencze Ágnes
Ferenczi Attila
Gabler Dénes
Grüll Tibor
Kalla Gábor
Kárpáti András
Kendeffy Gábor
Németh György

SZERKESZTŐSÉG

Böröczki Tamás
Eszteri Réka
Tamás Ábel
Vámos Péter
Vér Ádám

A SZERKESZTŐSÉG CÍME

1088 Budapest, Szentkirályi u. 16.

Tel.: 486-1527

e-mail: okorcikk@gmail.com
okorportal.hu

MEGRENDELHETŐ A SZERKESZTŐSÉG CÍMÉN
VAGY AZ ALÁBBI EMAIL-CÍMEN:

veradam@gmail.com

Egy szám ára 1600 Ft,
az éves előfizetés ára
2018-ban 4000 Ft

Kiadja

a Gondolat Kiadó

1088 Budapest, Szentkirályi u. 16.

Tel.: 486-1527

e-mail: info@gondolatkiado.hu
gondolatkiado.hu
Tördelő Lipót Éva

Nyomtatás és kötészet
OOK-Press Kft.

Felelős vezető Szathmáry Attila

ISSN 1589-2700

A lap megjelenését
a Nemzeti Kulturális Alap és
a Magyar Tudományos Akadémia
támogatta

nka



Tartalom

Tanulmányok

Eszteri Réka	A Sötétség Házának gyermekei A halva született kisdedek rituáléja	3
Csabay Ágnes	Az ikonográfia jelentősége az Őszövetség-kutatásban	18
Egyed Attila	Rituális tapasztalat az orphikus aranylemezekben Dimenziók és folyamatok	27
Pártay Kata	„Kétfrigyű násznyoszolyát nem dicsérek én soha” <i>Philia</i> és házasság az <i>Andromachéban</i>	42
Szikora Patricia	Délidő Prokópios <i>Ekphrasisában</i>	50
Kozák Dániel	<i>Imperium sine fine</i> A világbirodalom ígéretének intertextuális háttér Vergilius <i>Aeneisében</i>	60
Lindner Gyula	Kerényi, Meuli, Burkert és a görög vallástörténet-írás új útjai	71
Ittész Máté	Imperfectum vagy instans? Néhány gondolat középiskolai latin nyelvtanainkról	83

Régészet

Nagy Alexandra	Római kori tábor és település a Víziváros alatt	93
----------------	--	----

Textus

„Édes álm csitítson el téged” Mezopotámiai csecsemő-ráolvasások és rituálék	104
--	-----

Könyvek

Grüll Tibor: <i>A Római Birodalom gazdasága</i> (Takács Levente)	107
--	-----

A címlapon: Márvány szarkofág részlete lóra támadó oroszlánnal,
Kr. u. 270 körül. Vatikáni Múzeum (Anderkó Krisztián felvétele)

A címlap belső oldalán: Ülő istennő terrakotta szoborcskája,
Kr. e. 5. század eleje. Szépművészeti Múzeum (Mátyus László felvétele)

A hátsó borító belső oldalán: A Resatus-csoport pecsételt díszes edénytöredékei
a budai Vízivárosból (Budapest), Kr. u. 1. század vége – 2. század eleje
(Nagy Alexandra felvétele) – lásd a cikket a 92. oldalon

A hátsó borítón: Tritont ábrázoló mozaik részlete, Kr. u. 2. század.
Vatikáni Múzeum (Anderkó Krisztián felvétele)



„Az állatok úrnője”. Elefántesont panel, ND 10518 (Metropolitan Museum, New York) – lásd a cikket a 18. oldalon

Esztári Réka (1984) assziriológus, az ELTE BTK Assziriológiai és Hebraisztikai Tanszékének tudományos segédmunkatársa, valamint a PPKE BTK Történelemtudományi Doktori Iskola Eszmetörténeti Műhelyének doktorjelöltje; folyóiratunk szerkesztője. Kutatási területe a mezopotámiai nemi szerepek vizsgálata, a nőgyógyászati jellegű mágikus-orvosi források által alkalmazott tudományos módszertan, illetve a Kr. e. 1. évezredi ómenértelmezés metodológiája.

A Sötétség Házának gyermekei

A halva született kisdedek rituáléja

Esztári Réka

na-bu-ú it-tan-nu-nu

la na-bu-ú li-in-da-har-ú-'in-ni

Azok, kiket néven neveztek, adták nekem (mindezt)
(és) azok, kiknek neve sincsen, fogadják el tőlem!¹

Egy rejtélyes hattusai rituálé értelmezési nehézségei

Ritkán olvashatunk arról az immár másfél évszázados múltra visszatekintő assziriológiai szakirodalomban, s kiváltképp az utóbbi évtizedekben, hogy nagynevű s a mezopotámiai mágikus szövegek kiadására és feldolgozására szakosodott kutatók ne tudjanak értelmezni egy olyan rituálét, melynek, noha számos helyütt töredékes, mégis nagyobb terjedelmű, összefüggő szövegrészei maradtak ránk. A teljességgel egyedinek modható, rejtélyes akkád nyelvű rítusleírás, mely a jelen tanulmány elsődleges szöveges forrása, éppen ilyen kivételt jelent. Szövege egy nagyobb, ráolvasásokat és rituálékat tartalmazó gyűjteményes tábla (KBo XXXVI 29) részeként őrződött meg mint annak legelső darabja. Noha a gyűjtemény egésze akkád nyelven, ékírással íródott, az ismert kéziratok nem az egykori Mezopotámia területén, hanem a Hettita Birodalom hajdani fővárosában, Hattušában (a modern Boğazköy) kerültek elő.² Ahogyan azt a KBo XXXVI 29 és duplikátumai példaértékű kiadását elkészítő Daniel Schwemer felvetette, az általunk ismert kompendium egy babilóniai eredetű, vagy esetleg több különböző, Babilóniából származó szövegen alapulhatott. Utóbbiakat nagy valószínűséggel valamikor a Kr. e. 15–14. század folyamán, Észak-Mezopotámiában jegyezheték le – ahogyan ez a számos nyelvtani sajátosság és hurri jövevényszó jelenlétéből is kiviláglik.³ Miután ez a verzió eljutott a hettita udvarba, a helyi királyi írnokok – akik természetesen jól ismerték és használták mind az ékírást, mind az akkád nyelvet – másolni kezdték a minden bizonnyal nagy becsben tartott szöveget.⁴

A gyűjtemény további darabjai alapján a benne foglalt ceremóniák általánosságban démonok és rosszindulatú halotti szellemek által okozott ártalmakat hivatottak elhárítani. Az ilyen típusú szövegek Mezopotámiában az általunk jobbra ráolvasópapnak nevezett bajelhárító szakemberek (*āšipu*) tudományához kapcsolódtak, az ő szakkönyvtáraik részét képezték.⁵ Ugyanakkor – kiváltképp az utóbbiak jól ismert műveivel összevetve – ez a bizonyos legelső rituálé több szempontból is egyedinek mondható. Sajnálatos módon – s a korábbi értelmezők menségére mondván – a kompendium kezdetét csupán egyetlen kézirat őrizte meg (1. kép), és ez utóbbi, ahogyan a képen is látható, meglehetősen töredékes. Az első rituálé eredetileg mintegy 60 sort ölelehetett fel – ebből 44 maradt ránk, változó mértékben ép állapotban.⁶ Mind az eleje, mind a vége elveszett, s mivel a mágikus ceremóniák esetében rendszerint a szöveg kezdetén határozzák meg a tulajdonképpeni elhárítandó problémát, illetve a végén utalnak a rituális folyamat eredményére, ez esetben látszólag nem sok kapaszkodóval rendelkezünk a ceremóniát életre hívó probléma, a szöveg *Sitz im Leben* tekintetében.

Noha első hallásra meglepőnek tűnhet, nagyjából ugyanezt mondhatjuk el a középső, többé-kevésbé teljes és tisztán kiolvasható sza-



1. kép. KBo XXXVI 29: akkád nyelvű ráolvasásokat és rituálékat tartalmazó gyűjteményes tábla Hattušából („A kézirat”, az előlap felső részének töredéke) (Schwemer 1998, Tf. I. nyomán)

kasz kapcsán is, ahol teljességgel sajátos (vagy sajátosnak tűnő) rituális aktusok bontakoznak ki, illetve egy olyan ráolvasás-imát találunk, mely szintén párhuzam nélkül áll. Az utóbbi keretében az *āšipu* az akkádul *kūbunak* nevezett lényeket, azaz halott magzatok vagy csecsemők szellemeit (lásd alább) hívja el – első látásra is világos, hogy segítségül, a ritulé tehát nem *ellenük* irányul. A *kūbuk* ilyen rituális kontextusban történő megjelenése ismét csak egyedülálló.⁷

A halva született kisdetek ráolvasása (KBo XXXVI 29 obv. 18'-27')⁸

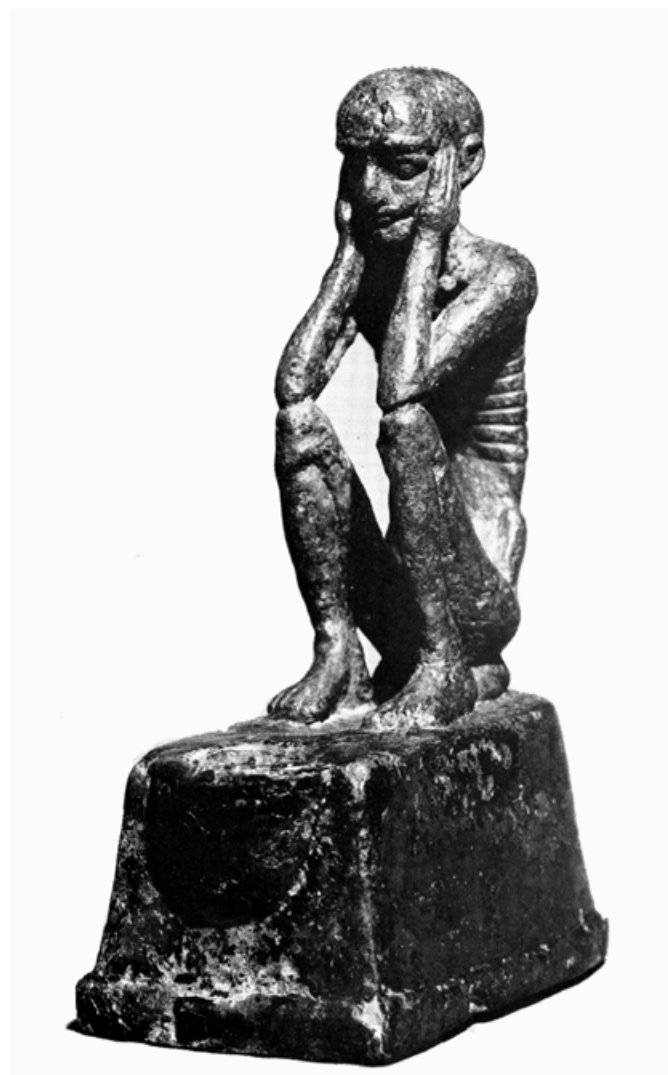
18. *Kūbuk, emelkedjete fel! Teremtményei* [...]
19. *Az Alvilág királynőjének* [...] ...
20. *A lakhely elkészült, a szentély* [...] ...
21. *A ház (Ē) örvendjen s örvendjete Ti is* [...], *házatok* (Ē-kunu)
22. *Édes* [...]-ját egyétek, *házatok vizét* [igytatok?] ...
23. *újra és újra kenjétek be, örvendjete, fejéteket?* [...] ...
24. *Íme, Hozzátok fordultam, megkerestelek, elhívtalak Ti-teket,*
25. *Ruhátok (szegélyét) megragadtam. Tudjátok meg: az én utam el van zárva* (alakti iptarkū)!
26. *Mi természetszerű, állítsátok (hát) helyre* (išarūti šuknā), *hogy nagyságotok hirdethessem*
27. *És dicséretetek zengjem! – imígyen beszél.*

A szöveg töredékes állapota és a későbbiekben tárgyalt számos filológiai nehézség ellenére is kiviláglik, hogy a rituálé keretében az „Alvilág királynőjének teremtményei”-ként megnevezett *kūbuk* számára valamiféle lakhelyet készítenek, melyre legtöbbször „ház”-ként utalnak (sumer *Ē*, akkád *bītu*). A mezopotámiai „ház” szó természetesen számos jelentéssel és jelentésárnyalattal bírt, az egyszerű lakóházaktól kezdve utalhatott templomokra is (az istenek lakóhelyeire, Schwemer egyébként esetünkben az utóbbi jelentést látta helyénvalónak),⁹ de arról sem feledkezhetünk meg, hogy nem ritkán *Ē*-nek nevezték a végső nyug- és lakóhelyet, azaz magát a sírt is.¹⁰ Visszatérve az idézett szövegrészhez, e lakhelyen, mint olvashatjuk, étellel és itallal látják el a *kūbukat*, majd pedig kijelentve (a 25. sorban), hogy „az én utam el van zárva”, arra kéri őket, hogy állítság helyre a természetszerű, a normális állapotot.

Az imént felvázolt rituális aktusok tehát teljességgel egyedi, nemhogy párhuzamként állítható forrást, de még csak némileg hasonló leírást sem találunk a mezopotámiai mágikus szövegek tekintélyes méretű korpuszában – nem csoda hát, hogy Daniel Schwemer filológusi bicskaja is beletörött a halva született kisdetek nyugtalanítóan homályos rituáléjának szövegébe. Mi volt a rituális folyamat tulajdonképpen célja? Miért idézték meg a halva születettek szellemét? Mi volt az a rendellenes állapot, amit – ahogyan olvashattuk – nekik kellett helyreállítani? E kérdések mindegyike nyitva maradt Schwemer 1998-as kiadásában, s ennek megjelenése óta – néhány rövid megjegyzéstől eltekintve¹¹ – egyetlen más kutató sem tett kísérletet az enigmatikus ceremónia értelmezésére. Ugyanakkor, ha közelebbről megvizsgáljuk a szöveg egyes, sokatmondó kijelentéseit és kulcskifejezéseit, lehetőségünk nyílna a fenti kérdések megválaszolására. Az alábbiakban e kísérlet eredményeit szeretném bemutatni.

Holtak, kik sosem éltek: a halott kisdetek szellemei

Mindenekelőtt azonban, hogy megfelelő kontextusba helyezzük a rituálét, ismerkedjünk meg közelebbről főszereplőivel, magukkal a *kūbukkal*! Az akkád *kūbu* szó alapvető jelentése „halva született magzat/csecsemő”, illetve „halott kisgyermek”.¹² A 2. képen látható óbabilóni kori bronzszobrocska minden valószínűség szerint éppen egy ilyen entitást ábrázol, főleg, mivel a születés istennőjét megjelenítő, egykorú terrakottareliefeken ugyanilyen vézna, magzati pózban ábrázolt alakokat láthatunk (3. kép)¹³ – az utóbbi kontextusban egyértelmű, hogy ezeket koraszülött csecsemőkként, illetve magzatokként értelmezhetjük.¹⁴ A *kūbu* szó az ékírásos szövegekben olykor isten-determinatívummal¹⁵ szerepel, mely arra utal, hogy ha nem is feltétlenül megistenült, de mindenképpen természetfölötti erővel bíró lényekről van szó. Mindez tökéletes összhangban áll sajátos, s alapvetően meghatározhatatlan, liminális létállapotukkal: hiszen olyan holtakról van szó, kik



2. kép. Halva született magzatot/csecsemőt ábrázoló óbabilóni bronzszobrocska a Kr. e. 19. századból, feltehetőleg Larsa városából. A 15 cm magas műtárgy ma a Cincinnati Art Museumban található (katalógusszám: 1956.14). Porada 1964, Fig. 3. nyomán



3. kép. A születés istennője magzatokkal és az anyaméh szimbólumával. A rajz a Louvre gyűjteményében található óbabilóni kori terrakottaplakett (AO. 12442) alapján készült

valójában sohasem éltek. Mary Douglas klasszikus, a tabu koncepciójával kapcsolatos megfogalmazása szerint olyan lényeknek tekinthetjük őket, akik kívül esnek a környezetet alkotó (s természetesen társadalmi konstrukciónak tekinthető) normatív kategóriákon – megfoghatatlanok, sem ide, sem oda nem tartoznak. Az ilyen entitásokat gyakorta tekintették szentnek vagy veszélyesnek, vagy esetleg mindkettőnek egyszerre.¹⁶

A sumer nyelvű *Gilgameš, Enkidu és az Alvilág* (modern) címen ismert költemény alábbi sorai ugyanezen ideákat, éppen ezt a köztes, megfoghatatlan létállapotot tárják eléink – mezopotámiai megfogalmazásban:

Gilgameš, Enkidu és az Alvilág (ETCSL 1.8.1.4) 298–299
„Láttad-e a kicsiny halva születetteket, kik még saját nevüket sem ismerik?”¹⁷ „Láttam Őket.” „Hogy vannak?”
„Arany, ezüst asztalnál vajban s mézben örömeiket lelik.”

Me-Turanból származó verzió, Segm. B (= H 157),¹⁸ 62–64
„Láttad-e a halva születetteket, kiket nem neveztek néven?”¹⁹
Hogy vannak?”
„Arany, ezüst asztalnál örömeiket lelik [...]”

A földi élet előtti és utáni létállapotok:

A Sötétség Háza a mezopotámiai forrásokban

A halva született kisdedek tehát még saját nevüket sem ismerték, nem volt meghatározható személyiségük, (ön)tudatuk. Nem véletlen, hogy bár szintén holt lelkek, konzekvensen megkülönböztették őket az *ešemmu*-tól, a *par excellence*

halotti szellemektől – a felnőtt személyek szellemeitől, akik meghatározott társadalmi státussal bírtak. A későbbi, Kr. e. 1. évezredi kommentárok szerint mindezt maga az akkád *ešemmu* kifejezés is tükrözte, hiszen kiolvasható belőle a *tēmu* szó, mely alapvetően „tudat”-ot, „személyiség”-et jelent.²⁰ Ennek ellenére az *ešemmu*-hoz hasonlóan a „névtelen” *kūbuk* is az Alvilágba jutottak (sőt, az imént idézett *Gilgameš, Enkidu és az Alvilág* szerint a holtak birodalmában éppen ők részesültek a legnagyobb kiváltságban), más szavakkal tehát – s hogy immár az akkád nyelvű *Gilgameš*-eposzt idézzük – a „Sötétség Háza”, azaz az Alvilág lakóivá váltak (s e helyütt nem hagyhatjuk figyelmen kívül a „ház” kifejezés ezen újabb jelentésárnyalatát sem!).

...a Sötétség házába, Irkalla lakhelyére,
a házba, honnan, ki belép, többé nem távozzhat,
az útra, amelyről visszatérés nincsen.
A házba, melynek lakóit megfosztották a fénytől,
porral táplálkoznak és agyag az ő étük,
és, miként a madarak, tollgúnyát viselnek,
fényt nem láthatnak, a sötétségben lakoznak.

Gilgameš VII. 184–190 (a szerző fordítása)²¹

Bizton állíthatjuk, hogy földi életének megkezdése helyett számos ókori mezopotámiai magzat és csecsemő csatlakozott a névtelen kisdedek tömegéhez és került e „sötét házba”. Holttesteiket jellemző és sajátos módon edényekbe helyezték,²² így tértek vissza a föld méhébe – s e temetkezési mód esetében természetesen maga az edény is anyaméh-analógiának tekinthető.²³ A kisdedek végső nyughelyéül szolgáló edényeket többnyire a lakóházak padlója alá temették (persze ez korántsem egyedi, hiszen felnőttek esetében is ez tekinthető a leginkább elterjedt temetkezési formának: az ősök a ház padlója alatt aludtak, s így együtt léteztek tovább az élőkkel – a halál sem választotta szét a családot).²⁴ Ahogyan ezt maguk a temetkezések is világossá teszik, a legkisebbeket így módon – tulajdonképp utólagosan – integrálták a családba, illetve a halott ősök túlvilági közösségébe.

Tekintetbe véve az igen magas korabeli halálozási rátát, nem túlzás azt mondani, hogy rendkívül szerencsés volt az a csecsemő, aki egyáltalában túlélte a szülést, illetve az újszülöttkort – s következő idézetünk, mely egy óbabilóni csecsemő-ráolvasásból származik, pontosan ugyanerre utal. Az ilyen típusú mágikus szövegek a síró csecsemők megnyugtatóására szolgáltak²⁵ – természetesen itt nem hétköznapi, hanem olyan abnormális és szünni nem akaró sírásra kell gondolnunk,²⁶ mely fölverte álmukból a lakóház alatt alvó ősöket, a házat védelmező isteneket pedig, kik természetüktől fogva érzékenyek voltak a hangos zajra, feldühítette, illetve több el is üldözte, védtelenné téve a házat és annak lakóit. Szövegünk a gyermeket szólítja meg, mintegy kérdőre vonva, miért is zokog – hiszen oly szerencsés, hogy megszülethetett, megláthatta a napvilágot.

Részlet egy óbabilóni kori csecsemő-ráolvasásból
(BM 122691 Rv. 1–3)

Kisdéd, a Sötétség Házának lakója (wāšib bīt ekleti),
Hiszen előjöttél, megláttad a napfényt!
*Miért sírsz hát, miért zokogsz?*²⁷

Születése előtt a gyermek tehát a „Sötétség Házában” lakozott, itt azonban már egy másik, egy „újabb” sötét ház képe jelenik meg – mely nem más, mint maga az anyaméh.²⁸ Univerzálisnak mondható képpel, illetve képzzettel állunk szemben, a létezés előtti és a halál utáni állapot hasonló ábrázolásával: a sötétségből jöttünk, s oda is térünk vissza – a föld méhébe.

Számunkra a rejtélyes hattusai ráolvasás szempontjából most éppen azok a sajátos terminológiát alkalmazó mágikus rituálék lesznek kivételesen érdekesek, melyek a „Sötétség Házából” (az anyaméhből) való kijutást kísérték, illetve segítették elő olyan esetekben, amikor valamilyen probléma lépett fel a szülés során – melyeket más szavakkal annak érdekében alkalmaztak, hogy a születendő gyermekből ne válhasson *kūbu*. Az ilyen szövegek tehát a nehéz szüléshez kapcsolódnak (s szó szerint: asszonyokhoz, kik „túlontúl szűkké tétettek”)²⁹ – olyan esetekhez, mikor az asszonyok valamilyen okból nem tudtak életet adni gyermeküknek. Manapság ilyen problémák felmerültek a nőgyógyászok szinte gondolkodás és kivétel nélkül császármetszést alkalmaznak – az ókori Mezopotámiában, ha meg is kíséreltek ilyesmit,³⁰ bizonyos, hogy kizárólag *post mortem* beavatkozásokról beszélhetünk, melyeket nagy valószínűséggel a gyermekek sem

Kiút a Sötétség Házából: mezopotámiai születési ráolvasások és rituálék

A továbbiakban tehát olyan születési ráolvasásokat és rituálékat fogunk felidézni, melyeknek sajátos képzetvilága és kifejezései segítséget nyújthatnak a halva született kisdedek rituáléjának értelmezéséhez. Első szövegcsoporthoz óbabiloni kori, szillabikus sumer³³ születési ráolvasások alkotják, melyeknek több különböző kézírata maradt ránk, köztük egy akkád fordítást is tartalmazó tábla³⁴ – alább a kompozit szöveg olvasható a szerző fordításában.

3. *Midőn az asszony vajúdni kezdett, a bárkát a vízen átvezette,*
4. *szent Inana a bárkát a vízen átvezette,*
5. *Ninhursag a bárkát a vízen átvezette.*
6. *Mint az illatszert szállító hajót, (a bárkát) illatszerrel töltötte meg,*
7. *Mint a cédrust szállító hajót, (a bárkát) cédrusfával töltötte meg,*
8. *A karneolt és lazúrkövet szállító hajót karneollal, lazúrral rakodta.*
9. *(ám) hogy karneol-e, vagy pedig lazúrkő: nem tudja ő.*



4. kép. Csecsemő- és kisgyermek-temetkezések Ku-Ningal híres, óbabiloni kori lakóházának padlója alatt Ur városában (Quiet Street 7). A kép elkészültekor a régészek már elbontották a korabeli padlót, így nem feltétlen érzékelhető, hogy eredetileg az edények felső része kiemelkedett a padlószintből – azaz láthatóak és jelenvalóak voltak az élők által használt lakótérben (Woolley–Mallowan 1976, Plate 29 nyomán)

A szövegek egy igen gyakran előforduló költői képpel élve a várandós anyára hajóként utalnak, mely értékes rakományt szállít³⁵ – többek közt karneolt és lazúrkövet, s az utolsó idézett sor szerint: „hogy karneol-e, vagy pedig lazúrkő: nem tudja ő”. Nem szorul különösebb magyarázatra, hogy a születendő gyermek (az anya által még nem ismert) neméhez kapcsolódó, sajátos színszimbolikával állunk szemben: a kék színű s az akkád nyelvben hímnemű szóként megjelenő lazúrkő (sumer ^{NA4}ZA.GÌN, akkád *uqnū*) fiú-, míg a vörös színű karneol (melyet egy nőnemű főnévvel jelölnek: sumer GUG, akkád *sāmtu*) leánygyermekre utal.³⁶ Mielőtt azonban önkéntelenül a mi „kék-rózsaszín” szimbolikánkra asszociálnánk, fontos megjegyeznünk, hogy Mezopotámiában ez távolról sem tekinthető általánosnak: a nemekhez kötődő jelképes és sajátos színek kizárólag itt, a születési ráolvasások szövegkorpuszában tűnnek fel – tehát e korpusz képzetvilágának egyedi és hagyományos elemei közé tartoznak.³⁷

éltek túl.³¹ Az efféle (s minden bizonnyal gyakori) problémák orvoslásának módja itt egészen más hagyományban gyökerezett: ráolvasások és mágikus rituálék alkalmazásán alapult, s ismét csak a már említett ráolvasópap, az *āšipu* hatáskörébe tartozott.³²

A következő, számunkra releváns születési ráolvasás a szintén hagyományosnak tekinthető hajómetaforát alkalmazza – noha jóval kiforrottabb, kidolgozottabb formában. A szöveg egy 1. évezred, terjedelmes akkád nyelvű ráolvasás- és rituálégyűjtemény (KAR 196 = BAM 249) részét képezi, mely Aššur városából származik.³⁸ Itt már egy lezárt, vagy inkább lepecsételt hajó képe tárul elénk, s kibontakozik az az általános, más forrásokban is tetten érhető

koncepció, mely szerint a nehéz szülések esetén a gyermek útját, az életbe vezető utat (azaz a szülőcstornát) valamiféle akadály zárta el.³⁹

KAR 196 (= BAM 248) Obv. ii 47–56⁴⁰

Obv. ii.

47. A/az [...] úton⁴¹ a hajó ép maradjon,
 48. A/az [...] úton⁴² a bárka akadálytalanul haladjon,
 49. oldassék meg erős köteléke,
 50. és táruljon fel lezárt kapuja!
 51. A hajó kötele a jólét kikötőjéhez,
 52. a bárka kötele az élet kikötőjéhez (kötessék),
 53. A végtagok lazuljanak, az izmok ernyedjenek,
 54. szabaduljon mindaz, ami pecséttel lezáratott, az ivadék
 jöjjön elő,
 55. a (még) ismeretlen test, az ember teremtménye
 56. jöjjön ki tüstént, és lássa meg a Napnak fényét!

Hogy az ilyenfajta problémát orvosolják, a gyermek útját valamiképp akadálytalaná – a kapcsolódó mágikus orvosi, valamint irodalmi szövegek szóhasználatával élve „egyenessé” kellett tenni. Az utóbbi kifejezés az asszuri gyűjteményben is felbukkan (obv. i 66. sor):

*Váljék az út akadálytalaná, (a gyermek) jöjjön elő a sötétségből, lássa meg a Napot!*⁴²

Ilyen esetekben jellemzően az akkád *ešēru* (sumer SI.SÁ) ígét alkalmazták, mely alapvetően „egyenest lenni”, „egyenest haladni” jelentésekkel bír, illetve leggyakrabban ennek kauzatív formáit, „egyenessé tenni” értelemben, ahogyan ezt a következő példák is illusztrálják.⁴³

Kötessék meg az anyaméh, a csecsemőnek ne adjon könnyedén életet! (lit. „ne legyen kiegyenesítve” a csecsemő számára)

Atram-hasīs I. tábla, S iv 51⁴⁴

Szintén sokatmondó az alább idézett, meglehetősen késői rituálé (a Kr. e. 4. századból), melyet a vetélés elkerülése végett alkalmaztak.⁴⁵ A szöveg egy folyó képét tárja elénk, ami egyúttal az asszony bűneit is magával ragadja,⁴⁶ ám ugyanilyen, sőt, talán még inkább lényeges, hogy, mivel vize egyenes mederben folyik, az analógiás mágia képzetrendszerének szabályai szerint a gyermek útját is „egyenessé” teszi – azaz megkönnyíti a szülést.

SpTU 5, 248 obv. 13–16⁴⁷

*(a következő ráolvasást mondd el fölötte) Ráolvasás: Folyó, egyenest folysz s (így) vized „egyenessé tesz”. Fogadd el tőlem,
 Ragadd el vizeddel az én testem bűnét, vétjét, a rossz tetteit, gonoszságát, gyengeségét!
 Teljenek meg (velük) a folyók, töltődjenek (velük) színiültig a mocsarak!
 Távozzon el az én gonosz kötéseim! Folyó, egyenest folysz s (így) vized egyenessé tesz – tedd hát könnyűvé szülésem! (lit. „tegyél egyenessé engem!”)*

Az „egyenessé tétel / kiegyenesítés” koncepciója kapcsán a már tárgyalt asszuri, a hajómotívumot alkalmazó ráolvasás záró sorait is felidézhetjük:

KAR 196 (= BAM 248) Rv. iii 3–6

3. *Asalluhi ráolvasása, Eridu titkos tanítása,*
 4. *Ea igaz kinyilatkoztatása ...⁴⁸ Mami királynő⁴⁹ ráolvasása, a „(szülő)csatorna”⁵⁰ gyógyítására.*
 5. *(mindezt) Ea, a király adta, hogy az anyaméh könnyedén adhasson életet (lit. „egyenessé legyen téve”).*

E ponton persze adódik a kérdés: miért is relevánsak az imént felvonultatott, nehéz szülésekhez kapcsolódó szövegrészek, a különféle kövek, elzárt és „egyenessé tett” utak a hattusai rituálé, a halva születettek megidézésének értelmezése szempontjából?

„Az én utam el van zárva!”

Visszatérve a KBo XXXVI 29-es gyűjtemény első, rejtélyes ceremóniájához, immáron annak lelegejét, pontosabban a legelső megmaradt, s többé-kevésbé olvasható sorokat is érdemes idéznünk – melyek a rituális előkészületek leírását tartalmazzák:

KBo XXXVI 29 obv. 9’-17’: Rituális előkészületek

- 9’ ...[] *lisztkört rajzol []*
 10’ *kását, gabonából készült levest, makantu-kenyeret*⁵¹ []
 11’ *újra elvégzi, majd a lámpába dobja []*
 12’ *A lámpa nem aludhat ki sem éjjel, sem nappal []*
 13’ *A fejadag (ŠUKU) elhelyezése előtt, hogyha férfi/fiú? (šumma NITA) []*
 14’ *kék türkiz pecséthengert []*
 15’ *mondottam. ŠUBA-köböl készült pecséthengert []*
 16’ *ne közeledjenek, szándálok(at)? []*
 17’ *a lámpa felé fordítja tekintetét, letér [del?]*

A mágikus védelmet biztosító lisztkör megrajzolása után áldozatokat (szó szerint: „fejadagokat”) készítenek elő, s közvetlenül ezután, a 13. sorban – noha a kontextus (még mindig) meglehetősen töredékes – a „šumma NITA” kifejezés olvasható, mely annyit tesz: „hogyha férfi/fiú”. A rákövetkező sorok megmaradt részletei pecséthengereket említenek: egy kék türkizből, illetve egy „ŠUBA-köböl” készült darabot – megjegyzendő, hogy az utóbbi anyag valójában nem kő, a megnevezés egy kagylófajtára utal, mely nem mellékes módon egyúttal a termékenység és a nőiség egyik közismert mezopotámiai szimbóluma volt.⁵² Noha nem teljesen pontos a párhuzam, illetve esetünkben a kontextus is meglehetősen homályos, mégis felidézheti bennünk a születési ráolvasásokból megismert – és ne feledjük, kizárólag ott használatos – színszimbolikát, mely a születendő gyermek neméhez kapcsolódott.

Nézzük, találhatunk-e további, s talán közelebbi párhuzamokat! Tovább olvasva a rituálét, a halva született kisdetek korábban már idézett ráolvasásához érkezünk – melynek kapcsán már említettük, mindeddig a tulajdonképpeni, a helyreállítandó probléma sem volt világos az értelmezők számára. Az előzőekben idézett születési ráolvasások sajátos kifejezésvilá-

gába való bepillantás után azonban a 25. sor felkiáltása – „Az én utam el van zárva!” – immár nemcsak ismerősnek, de sokatmondónak is tűnhet. Láthattuk, ilyen esetekben helyre kellett állítani a természetszerű állapotot, az elzárt utat „egyenessé” kellett tenni. És íme, egy sorral a ráolvasást követően, az ételáldozat bemutatásának leírása után az *āšipu* szájából a következő kijelentés hangzik el:

KBo XXXVI 29 obv. 28’-29’

28’ *Hogy áldozati ételeket szolgáljon fel, közelebb megy, ... fejadagot...*

29’ *„Egyenessé foglak tenni!” A kūbuk megjelentek ...*

Mint mondtuk, sajátos kifejezéssel állunk szemben, s noha Schwemer „meg foglak gyógyítani”-ként fordította,⁵³ az utóbbi egészen más módon, más szóhasználattal fejezték volna ki.⁵⁴ Az *ešēru* igét (s kiváltképp kauzatív formáit) rituális kontextusban kizárólag a szülési nehézségeket, illetve a bélproblémákat elhárítani hivatott mágikus-orvosi szövegek használták⁵⁵ – tehát világosan valamiféle belső elzáródás, akadály koncepciójához kötődött.

Noha úgy tűnik, a rejtélyesnek vélt rituálészövegből lassanként kibontakozó kép hasonló jellegű problémát tár elénk, a *kūbuk* pontos szerepe még mindig számos kérdést vet föl, s persze arra is választ kell találnunk, hogyan is kapcsolódhat mindez a hattušai kompendium általános tematikájához és a többi, a táblán olvasható rituáléhoz.

„Ő (egy) halott!”

Általánosságban már megállapítottuk, hogy a vizsgálatunk tárgyát képező táblán található rituálékat különféle démonok és ártó halotti szellemek ártalmainak elhárítására használhatták – ideje azonban, hogy mindezt némileg pontosítsuk. Annál is inkább, mivel van egy további közös vonás, mely összekapcsolja a KBo XXXVI 29 egyes darabjait – nevezetesen, hogy minden ceremónia *helyettesítő rituálé* is egyben.

Erre utal a második, a halva születettek rituáléját követő, a „halotti szellem házassága” címen ismertté vált szöveg is, melynek középpontjában egy nádfigura készítése áll. Mivel a leírás részletesen taglalja, hogyan kell a bábut felöltöztetni, felékesíteni, illetve hogy miből áll hozománya, D. Schwemer igen életszerű, elbűvölő rekonstrukcióval illusztrálta a nádból készült menyasszony rituáléjának kommentárját (5. kép).⁵⁶ Menyasszonyról van szó ugyanis, „aki”, miután három éjszakát a beteggel töltött, feleségül ment ahhoz a rosszindulatú szellemhez, aki amazt eddig a testébe költözve kínozta. A figurát ezen a ponton meg is szólítják, kijelölve feladatát: távolítsa el a szellemet a beteg testéből. Mindezek után a „menyasszonyt” hozományával együtt egy falba vájt lyukba helyezték (szó szerint: „beléptették”), amit ezután lezártak⁵⁷ – általában rituális kontextusban, ahogyan itt is, az ilyen típusú mágikus elzárást az akkád *pehū* igével fejezték ki.⁵⁸

A gyűjtemény harmadik rituáléja, melyet démonok ellen alkalmaztak, szintén helyettesítő figurákkal operál – utóbbiak vagy magát a demont, vagy általánosságban a (mindenfajta) gonoszt testesíthették meg. A figurákat itt nem elzárták, hanem hajóra tették és újukra bocsátották, ami az Alvilágba vezető

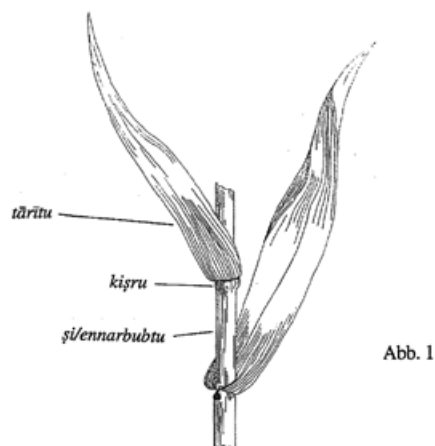


Abb. 1

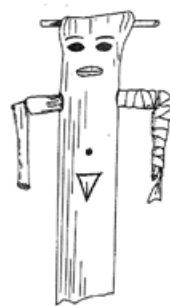


Abb. 2



Abb. 3



Abb. 4

5. kép. A halotti szellemmel összeházasított, nádból készült figura Daniel Schwemer által készített rekonstrukciója (Schwemer 1998, 64 nyomán)

egyik lehetséges út koncepciójához kötődik⁵⁹ – tehát, miután magukra vették a „rosszat”, a holtak birodalmába küldték őket, ismét egy beteg helyettesítőjeként. Végezetül, noha a további ceremóniák drámaian töredékesek, annyi világos, hogy ezekben is figurák készítéséről olvashatunk.⁶⁰

Röviden összegezve, a KBo XXXVI 29 összes rituáléjában átviteli mágiát alkalmaztak, vagyis az ártalmakat, bármilyen formában nyilvánultak is meg, olyan figurákra „vitték át”, melyek az általuk gyötört beteget helyettesítették – ezeket pedig elzárták, elhajóztatták, esetleg eltemették, vagy egyéb módon küldték az Alvilágba. Bármilyen is volt a mód, az eredmény ugyanaz: az ártalmakat, a „gonoszt” lényegében neutralizálták. Mindezek fényében adódik a kérdés: vajon a legelső ceremónia is beleillik-e ebbe a sorba? Felfedezhetünk-e hasonló koncepciókat a szövegében?

Utóbbi elemzését a 31. sorral folytatjuk, ahonnan sajnos a szöveg ismét meglehetősen töredékesé válik, így ismét csak mozaikdarabkákat látunk – a kulcsszavak azonban ezúttal is segítségünkre lehetnek. Noha az utóbbiakhoz, illetve általában az itt leírt rituális aktusokhoz ez esetben sem fogunk pontos párhuzamot találni, igen hasonló terminológiával és cselekedetekkel azonban mégis találkozhatunk, méghozzá az olyan mágikus helyettesítő rituálékban, melyek valaki vagy valami szimbolikus eltemetéséhez kapcsolódnak – ahol tehát a „helyettes” „meghal” az adott beteg helyett.

KBo XXXVI 29 obv. 28'–33'

28' *Áldozati ételeket szolgáljon fel, közelebb megy, ... fej-adagot...*

29' „Egyenesség foglak tenni!” (ešēru Š) *A kūbuk megjelenetek*

30' *Mielőtt ráolvasol, megközelíti őt/azt, te (pedig) ezt mondd:*

31' „(Hogy) ne egymagad helyezd el” „Ő (egy) halott!”

32' – *mondja. Ahogy a kūbuk beléptek []-ok*

33' *lezáratnak (pehū). 9 ši.. Ezüstöt dob/dobsz a gödörbe (PŰ)*

A 31. sor szerint tehát valamit sírba helyeznek, majd az *āšipu* kijelenti: „Ő (egy) halott.” Rögtön ezután a *kūbuk* „belépnek” valahova – láthattuk, pontosan ugyanezt a kifejezést használták a halotti szellem házassági ceremóniájában, amikor a nádfigurát a lyukba helyezték. Végezetül pedig valamit elzárnak – s ezt ismét az akkád *pehū* igével írják le, mely mágikus elzárásra utal. A kérdés szinte magától adódik: vajon nem egy szimbolikus temetés mozzanatai sejlének-e itt fel, melynek keretében valamit eltemetnek, elzárnak (feltehetően a 33. sorban említett gödörbe), valamit, „aki egy halott”, azaz meghalt a páciens helyett?

Noha ismét nem tökéletes párhuzamként, az értelmezést segítő és sejtésünket megerősítő példaként minenképp meg kell emlékeznünk arról a helyettesítő rituáléről, melyben egy igen hasonló kijelentés hangzik el (LKA 79, „Az ember helyettesesül Ereškigal számára”, *ana pūhi LÚ ana* ^dEreškigal),⁶¹ midőn egy kecskegidát temetnek el a beteg helyettesítőjeként.

LKA 79 („Az ember helyettesesül Ereškigal számára”) obv. 19–25

Az āšipu felsír XY-ért: „A beteg meghalt!”

– *mondja, gyászceremóniát hajt végre,*

És háromszor mutat be halotti áldozatot (kispu) Ereškigalnak.

A megfőzött ételt, a kását, a gabona-levest elhelyezed,

Dicsérvén és magasztalván vizet, gabonasört, tejet,

Mézet, vajat és olajat öntvén

Halotti áldozatot mutatsz be családja¹ szellemeinek (ešem kimti),

(majd) halotti áldozatot mutatsz be a kecskegidának.

A gida tehát, magára véve minden gonoszt és ártalmat, meghalt a páciens helyett – ahogyan ezt az *āšipu*nak az 1. sorban tett kijelentése is világossá teszi: „A beteg meghalt.” Ennek megfelelően a következőkben halotti áldozatokat mutatnak be a gida, majd pedig a beteg családjának halotti szellemei számára. Utóbbi igen fontos mozzanat, midőn valakit vagy valamit az Alvilágba kívánnak küldeni, hiszen ahhoz, hogy integrálják a túlvilági közösségbe, a halott ősök szellemei (*ešemmu*) be kell hogy fogadják maguk közé – ismét csak a „valódi” beteg helyett.

Ugyanezek a „családi szellemek” (*ešem kimti*) a következő példában is megjelennek – mely a temetés tulajdonképeni módja, helyszíne szempontjából is érdekes számunkra. A KAR 91-es szöveg egy középasszír rituálé az istálló megtisztítására – mely egy szimbolikus temetési rítust is magában foglal.⁶²

KAR 91 („Az istálló megtisztítására”, szimbolikus temetési rítus) Rv. 18–20

Családja halotti szellemeinek halotti áldozatot mutatsz be, nádkunyhót építesz,

(és) egy jelvényt szúrsz a földbe. A kunyhó ajtajánál gödröt (PŰ) ásol,

A nőstény gidát megkötözöd és a gödörbe dobod. (A gödör tetejét ágakkal feded.)

A helyettes és az esetleges rontást és tisztátalanságokat magára vevő kecskegida végső nyughelye itt nem más, mint egy „gödör” (sumer PŰ) – ami, láthattuk, a mi szövegünk 33. sorában is felbukkan, noha Schwemer a kiadásában itt „forrásként” fordította a szót.⁶³ Való igaz, a PŰ utóbbi jelentése jóval gyakoribb, s az sem vonható kétségbe, hogy a források visszatérő elemek a mágikus rituálékban, az *āšipu* a szentelt vízért való rituális fizetség gyanánt rendszerint ezüstöt dobta beléjük – ahogyan az agyaggödörbe is, amennyiben a rituálékban agyagot használtak a különféle figurák megformálására –, fel kell hívjuk azonban a figyelmet arra a nem mellékes tényre, hogy az ilyenfajta aktusok szokásosan a rituálék kezdő mozzanatai közé tartoztak, így a szövegek elején jelennek meg, nem pedig a rituális folyamat kulminálásakor, melyről esetünkben beszélhetünk. Emiatt a fenti példa igen lényeges, mivel alátámasztja, amit korábban csak sejtteni véltünk: a „gödör” szimbolikus sírként is szolgálhat.⁶⁴

Egy rövid gondolat erejéig a „családi szellemekre” is érdemes visszatérnünk, hiszen jogosan merülhet föl a kérdés: mi történt az olyan esetekben, mikor a helyettesítő által megtestesített személy nem egy felnőtt volt – sőt mi több, még csak nem is tekinthették személynek? Láthattuk, hogy a legkisebbek, midőn megtértek az Alvilágba, a Sötétség Házába, nem *ešemmu*vá, „felnőtt szellemmé”, hanem *kūbu*vá váltak – így ésszerű azt feltételeznünk, hogy érkezésükkor nem a családi *ešemmu* fogadták őket, hanem éppenséggel sorstársaik, a *kūbuk* sokasága.

A mozaikokból tehát, bár a tábla töredékessége miatt számos részlet talán örökre rejtve marad, lassacskán koherens kép kerekedik, ha felvetjük, hogy a rituálék életre hívó probléma okát valamiféle szülési nehézségben kell keresnünk. Hogy megelőzze a születendő gyermek halálát, úgy tűnik, az *āšipu* valamiféle helyettest készített, amit eltemettek, az Alvilágba küldtek, mégpedig a *kūbuk* közreműködésével, akik befogadták maguk közé – a „valódi” kisdéd helyett.

A szöveg következő részének kulcskifejezései, mint látni fogjuk, nagyban alátámasztják e hipotézist. A 34. sorral folytatjuk – s ezzel a záró aktusokhoz érkeztünk, hiszen a továbbiakban a leírás már a különféle megtisztító procedúrákat taglalja. A 34. sor – talán immáron nem meglepő módon – ismét egy teljességgel egyedi rituális mozzanatot tár elénk: egy élő madarat, mely ott töltötte az éjszakát, megkötöznek valaki vagy valami lábai alatt (sajnos a lábak tulajdonosának kilétére nem derül fény).

KBo XXXVI 29 Obv. 33–34

34. *Egy BURU₅-madarat, amelyet éjjel sem vittek el, s ott töltötte az éjszakát, a lábak alatt megkötözöl,*

35. *A lámpa BUR.ZI.SAL.LA-edényébe olajat öntesz*

A madarat a sumer BURU₅ logogramával nevezik meg, melynek akkád megfelelője az *iššūr hurri*, szó szerint „az üreg madara”.⁶⁵ Ez a bizonyos *iššūr hurri* gyakori szereplő a szüléshez kapcsolódó rituálékban – ahogyan más, a termékenységhoz köthető mágikus-orvosi szövegekben is.⁶⁶ Hogy megértsük e specifikus szerepét, érdemes felidéznünk azon késői (a Kr. e. 1. évezred második felében lejegyzett) orvosi instrukciókat, melyek valószínűvé teszik: elsősorban nem maga a madár, hanem annak költési módja kapcsolta az állatot a nehéz, meg nem induló szülések kezeléseiseihez.⁶⁷

SpTU 4, 153 Obv. 21–25⁶⁸

Midőn szülésének hónapja elérkezett, azonban Ő nem tud életet adni és gyermeke világra jönni képtelen:

A hurru-madár porát köménnyel hevítsd fel, és ezt a róka-szőlőből, valamint a mástakal-növényből készült italban igya meg, majd rendeld el, hogy szüntelen sétáljon!

Midőn gyermeke (születése) közeledik, és meglátogatod a bábát, aki ezt mondja: „A szülés már közel van!” – Miután a hurru-madár porával és köménnyel készített tampont alkalmaztad, az majd nagymértékben kitágítja (lit.: megnyitja) őt!

E leírás jó példa arra, hogyan ötvözték a mezopotámiai mágikus-orvosi szövegek a minden bizonnyal empirikus tapasztalatokon alapuló módszereket, illetve gyógyhatású anyagokat a jobb híján „mágikus összetevőkként” meghatározható *materia medicá*val. Így egyértelműen gyakorlati megfontolásból javasolja az előírás mind a „szüntelen sétát”, mind a vízhajtó hatású kömény fogyasztását, melyek elősegíthették a szülés megindulását. Utóbbira azonban – a mezopotámiai tudományos koncepciók szerint – ugyanolyan jelentékeny hatással volt a hurru-madár „pora” is – minden valószínűség szerint itt a költőhelyéről származó porra kell gondolnunk. E bizarrnak tűnő alapanyag alkalmazása rögvést érthetővé válik, ha felidézzük a madár költési módját: mivel, ahogyan az elnevezése is mutatja, tojásait lyukakba, üregekbe rakta le, fiókái e lyukakból röppentek ki – gyorsan és könnyedén, éppúgy, ahogyan a vajúdo asszony gyermekének kellett (volna) megszületnie, más szavakkal tehát az analógiás mágia egy újabb szép példájával állunk szemben.

Mindezek tükrében nem lehet a véletlennek tulajdonítani, hogy éppen ez a madár jelenik meg egyes hettita születési rituálékban is: az alább idézett szövegrész szerint a papnak a szüléshez kapcsolódó (rituális) felszerelés és eszközök fölött kellett megpörgetnie.⁶⁹

Hettita születési rituálé („Text H” = KUB IX 22 + dupl.) 12–14

*És az asszony széke, asztala, az edényállvány és a szülőszék fölött a patili-pap megpörget egy hurru-madarat.*⁷⁰

Végezetül vizsgáljuk meg a halott kisdedek rituáléjának utolsó, általunk idézett sorát, mely ismét egy (szó szerint) sokatmondó kifejezést tartalmaz! A 35. sorban megjelenő edénytípus elne-

vezéséről van szó, melyet itt a BUR.ZI.SAL.LA összetétellel írnak. Ilyen edényeket igen gyakran használnak a különféle mágikus rituálékban, nem kötődnek semmilyen sajátos procedúrához, de minden más esetben a szokásos BUR.ZI.GAL.LA sumer összetétellel nevezik meg őket – s nem pedig BUR.ZI.SAL.LA-ként, ahogyan szövegünkben szerepel.⁷¹ Ugyanakkor jó okunk van feltételezni, hogy nem írnoki hibáról van szó – épp ellenkezőleg, a szavaknak tulajdonított mágikus erő következtében az írásmód sajátos üzenetet közvetít.⁷² Ha ugyanis szóról szóra, jelről jelre fordítjuk le akkádra a kifejezést, tehát notarikonként értelmezzük,⁷³ a következő megfeleltetéseket kapjuk:

– A sumer BUR logogramma az akkád *pūru*, az „edény” jelentésű szó megfelelője, utóbbit azonban – ahogyan erre N. Veldhuis már korábban rámutatott – egyes születési rituálékban a homofón *būru*-nak („borjú”) is megfeleltetik.⁷⁴ Ez a bizonyos „borjú” pedig nem másra, mint a születendő gyermekre utal a már említett „Sîn tehene”-ráolvasásokban, melyek a Holdisten által megtermékenyített tehén fájdalmas vajúdását, majd pedig isteni közbeavatkozás révén történő megmenekülését, s végül borja könnyű születését írják le.⁷⁵

– A sumer ZI(D) alapvető jelentése „igaz, törvényes” (akkád *kīnu*), illetve „tisztá” (akkád *ellu*).⁷⁶

– Végül pedig, a SAL logogramma alapvető jelentése „nő, asszony” (akkád *sinništu*).⁷⁷

Összeolvasva tehát az összetétel a következő értelmet kapja: „az asszony igaz/tiszta borja (ti. gyermeke)”. Úgy tűnik tehát, hogy a kultikus edény némileg módosított elnevezésében a szöveg egy rejtett utalást tartalmaz, utóbbi pedig végső bizonyossággal szolgálhat számunkra: a rituálé alanya nem más, mint egy születendő gyermek.

Összegzés

A szöveg kulcsfontosságú kifejezéseinek és sajátos ideáinak vizsgálata megmutatta, hogy a halott kisdedek Hattušából származó rituáléja korántsem „rejtélyes, példa nélkül álló” ceremónia. Alapvetően helyettesítő rituálénak tűnik – s mint ilyen, tökéletesen igazodik a gyűjtemény egészének tematikájához. Az elhárítandó, helyreállítandó probléma egyértelműen valamiféle, a szülés során fellépő komplikáció, mely a születendő gyermek életét veszélyeztette. Hogy a kisded mégis megláthassa a napfényt, az *āšipu* helyettesít készített számára, s bár sajnos e helyettes jellegét a tábla töredékessége miatt nem tudjuk meghatározni, az azonban világosnak tűnik, hogy eltemették, az Alvilágba küldték, ahol csatlakozott a holtan születettek, a *kūbuk* népes és névtelen közösségéhez – megváltva ezzel a gyermek életét. A helyettes tehát eljutott végső „lakhelyére”: a sírba, majd pedig a túlvilágra, a Sötétség Házába, az élő kisded pedig ezáltal megmenekülhetett, kijuthatott a másik „sötét házból” – szülőanyja méhéből.

Jegyzetek

Jelen tanulmány elkészítéséhez az OTKA K 115481 számú pályázata nyújtott támogatást. Írásom azon előadás szövegén alapul, melyet 2016. november 21-én tartottam a Londoni Egyetemen, az „Ancient Ritual Techniques, Artefacts and Communication” című előadás-sorozat keretében, melyet a London Centre for the Ancient Near East (LCANE), közelebből pedig Diana Stein szervezett – akinek megtisztelő felkéréséért hálával tartozom. Az előadást követő vita keretében lehetőségem nyílt arra, hogy az itt tárgyalt KBo XXXVI 29-es szöveg egyes releváns részleteit, illetve új értelmezéseimet az assziriológia és hettitológia több nemzetközileg is elismert, jeles kutatójával vitassam meg – közülük mindenekelőtt Andrew R. Georgenak tartozom köszönettel nagyszerű észrevételeiért és tanácsaiért. Természetesen az összes, e cikkben fellelhető hibáért jómagam vagyok és maradok felelős.

A hivatkozásokban használt rövidítések a CAD (*The Assyrian Dictionary of the University of Chicago*) konvencióit követik.

- 1 SpTU 5, 248 obv. 8–9, a szerző kisebb módosításával. A teljes szöveg átírásához és fordításához lásd Scurlock 2014, 684 és 689; ill. Couto-Ferreira 2013, 102 (fordítás).
- 2 A Hattušából előkerült akkád nyelvű szövegekhez általánosságban lásd Beckman 1983a, főleg 97–103; valamint Schwemer 1998, 8–10. A hattusai akkád rituálék katalógusát lásd S. Košak – G. G. W. Müller, <http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/CTH/> (2018-08-04), katalógusszámok: CTH 800–813.
- 3 A szöveg paleográfiai, nyelvtani és lexikális sajátosságait Schwemer igen részletesen tárgyalja, lásd Schwemer 1998, 8–52, rövid összeggel az 50–52. oldalakon.
- 4 A KBo XXXVI 29-es főszövegen túl a további kéziratok és töredékek listájához lásd Schwemer 1998, 80–83; ill. S. Košak, http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/hetkonk/hetkonk_abfrage.php?c=812 (v. 1.96) – az általunk tárgyalt gyűjtemény a CTH 812-es katalógusszámon érhető el.
- 5 A ráolvasópap tudományához és az ennek alapjául szolgáló korabeli szakirodalomhoz (*āšipūtu*) általánosságban lásd Mark J. Geller kiváló összegzését (Geller 2010, 43–52), további szakirodalommal.
- 6 Vö. Schwemer 1998, 53.
- 7 Vö. Schwemer 1998, főleg 57.
- 8 Az átírás és fordítás a D. Schwemer által publikált fotókon alapul (Schwemer 1998, Plates I–III) – az előlap alsó részéhez további, kiváló minőségű képek érhetőek el a Mainzer Photoarchiv adatbázisában (hethiter.net/: PhotArch NO9543–NO9548). A magyar fordítást (mely számos ponton eltér Schwemer német verziójától, lásd alább) a szerző készítette.
- 9 Schwemer 1998, 56; ill. lásd még Scurlock 2000, 673, egy rövid megjegyzéssel, mely szerint a *kūbu*knak az aššuri Anu–Adad-templomban is mutattak be áldozatokat, az Aššur-templom pedig egy *bīt kūbīt*, egy „*kūbu*-szentélyt” is magában foglalt. Ugyanakkor Schwemer felvetette, hogy a szövegünkben szereplő „templom” nem másutt, mint az Alvilágban keresendő. Ezt alátámasztandó egy boszorkányságot hatástalanítani hivatott rituálét idéz, melyet eredetileg W. G. Lambert adott ki (Lambert 1957–1958), s újabban a CMAwR vol. 1, text 8.3 katalógusszám alatt érhető el („A boszorkányok figuráinak elégetése Šamaš előtt és a beteg megtisztítása” címen). A szövegben forgó szövegben szintén szerepel a *bīt Kūbu* (*ša šēri*) („a Kūbu-templom a pusztában”), a 45. sorban: *šalmīya īpušūma ina hurri ereb Šamši iphū : šalmīya īpušūma ina bīt Kūbu ša šēri*, „(a boszorkányok) elkészítették képmásaimat és bezárták [öket] egy lyukba, Nyugaton, elkészítették képmásaimat és ... (öket) Kūbu »templomába« a pusztában.” Én magam egyáltalán nem látom egyértelműnek, hogy az itt említett „templomot”
- (már ha egyáltalán templomról beszélhetünk) bármiféle magyarázat, illetve esetleges párhuzamok felvonultatását nélkülözve az Alvilágban kellene keresnünk (vö. Schwemer 1998, 56: „Offenbar ist damit dasselbe Heiligtum innerhalb der Unterwelt gemeint”). Szűkebb szöveges kontextusát tekintve a CMAwR 1.8.3 e szakaszában (41–50. sorok, lásd még Lambert 1957–1958, 292) minden sor a figurák eltemetésének vagy elégetésének két, valamilyen szempontból párhuzamba állítható módozatát vonultatja fel. Ami esetünkben (valóban) egyértelmű, az az, hogy a sor első felében megjelenő „Nyugaton található lyuk” az Alvilág bejárataként értelmezhető (bizonyos lyukak ilyen típusú funkciójához lásd *inter alia* Katz 2003, 44–45, további irodalommal). A naplemente helyén, vagy pontosabban kapuján (*ereb Šamši*) keresztül a Napisten szintén a holtak birodalmába léphetett be, s egyes hagyományok szerint itt töltötte az éjszakát, lásd Heimpel 1986, 146–151 (a Napisten éjszakai tartózkodási helyével kapcsolatos tradíciók látszólag inkonzisztens voltának részletes tárgyalásával); ill. újabban Ragavan 2013, 202. Hogyan hozható mindez összefüggésbe a pusztában található *bīt Kūbu*-val? Ahogyan erre kiváló összegzésében már Jean Bottéro is rámutatott, a közönséges mezopotámiai halandók számára a *par excellence* alvilági kaput a sír jelentette (ehhez lásd még Katz 2013, 44–45 és Ragavan 2013, 203). Ugyanakkor számos olyan helyszínt és jelenséget ismerünk, melyek így vagy úgy sírokra, ill. bejáratokra emlékeztettek, s melyek ezáltal szimbolikus temetkezési helyként jelennek meg az olyan mágikus rituálékban, melyek keretében valamit vagy valakit az Alvilágba kívántak küldeni. Bottéro többek közt a gödröket (*būrtu*), lyukakat (*hurru*), a Nyugatot (*ereb Šamši*), s végül, de nem utolsósorban a pusztát (*šēru*) sorolja fel, lásd Bottéro 1983, 190. Összegezve tehát a szöveges kontextus egyértelművé teszi, hogy a *bīt Kūbu ša šēri* nem „alvilági templomként”, hanem éppenséggel az Alvilág egy lehetséges bejárataként értelmezendő, tehát a *bītu* („ház”) szó itt nem másra, mint a sírra utal (ehhez lásd alább a 10. jegyzetet is) – pontosabban pedig a temetkezés egy sajátos formájára, mely a *kūbu*hoz kapcsolódik (szintén lásd alább).
- 10 Vö. CAD B, 282–295, sub. *bītu*, főleg 292 (mng. 3e).
- 11 Scurlock 2000.
- 12 Lásd CAD K, 487–488, sub. *kūbu*.
- 13 A rajz a Louvre gyűjteményében található plakett (AO. 12442) alapján készült, melynek két további duplikátuma is ismert (ezeket minden bizonnyal ugyanazon öntőformával gyártották). Az utóbbiak közül az egyik az Irak Múzeumban (IM 9574), a másik pedig a Lowie Múzeum gyűjteményében tekinthető meg (az ezekről készült fotókhoz lásd van Buren 1933–1934, 166–167, figs. 1 and 2); részletes elemzésükhöz pedig Opificius 1961, 76–77; ill. Tomabeche 1984, 18–19, no. 22 és Pl. III 13. Az Irak Múzeumban található darabról további fényképeket közölt Porada (1964, 159, Fig. 9) és Stol (2000, 81, Fig. 3). E műtárgyak újabb keletű tárgyalásához lásd Steinert 2017, főleg 208–201.
- 14 Vö. *inter alia* Porada 1964, 163–165; Stol 2000, 80–81; Steinert 2017, 208. Az anyaistennő görög ómegára emlékeztető szimbólumáról, mely a tehenek méhének sematikus ábrázolásaként értelmezhető, lásd legújabban Steinert részletes tanulmányát (2017, 207–223, további irodalommal); illetve rövid összegzését: Paoletti–Steinert 2016, 516.
- 15 Az istennevek előtt kötelező jelleggel kiírt, önmagában „isten” jelentésű magyarázó jellel.
- 16 A tabu fogalmának antropológiai definíciójához lásd S. Buckser rövid összegzését (Buckser 1997), Mary Douglas általunk követett és alkalmazott megközelítéséhez pedig lásd a mára már vitathatatlanul az antropológia klasszikusai közé emelkedett munkáját: Douglas 1966. A mezopotámiai tabufogalomhoz (és az ennek

- megfeleltethető sumer *nig-gig* / akkád *ikkibu* kifejezésekhez) lásd van der Toorn 1983, főleg 43; Hallo 1985, főleg 29–33; Geller 1990; Cohen 2000, 25–27; Geller 2012; ill. legújabban Böck 2012, főleg 305–311, magyarul pedig Esztári 2011, 8–9. Érdemes megjegyeznünk, hogy a sumer kifejezés *gig* eleme önmagában két alapvető jelentéssel bír, nevezetesen: „szent” és „beteg”, más szavakkal „a természetes állapottól eltérő” (az utóbbi értelmezéshez lásd Cavigneaux–Al-Rawi 1995, 35–36; Cavigneaux–Al-Rawi 2000b, 20, 60. jegyzet; valamint újabban Böck 2016, 306). Utóbbi képzet összekapcsolja a látszólag egymással ellentétes jelentéseket, egyúttal pedig tökéletesen összeillik a tabu fentiekben megfogalmazott definíciójával: „valaki/valami, mely egyszerre szent és veszedelmes.”
- 17 A sor elejét *nigin* tur-tur **mu** ní-ba (var. -bi) nu-zu-ként olvasva (vö. George 2003, 768, partitúra), szemben az ETCSL által javasolt *nigin* tur-tur-**gu**₁₀ ní-ba nu-zu olvasattal (<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.1.8.1.4&display=Crit&charenc=gcirc#>), melyet a következőképp fordítanak: „Láttad-e az én kis halva születettjeim, kik még önmagukat sem ismerik?” („Did you see my little stillborn children who never knew existence?”). Az ókori Me-Turanból (Tell Haddad, lásd alább) származó szövegváltozat azonban egyértelművé teszi, hogy a „tur-tur” után szereplő „MU” ékjelet főnévként kell értelmeznünk (sumer *mu*, a standard „név” jelentéssel), s nem pedig egyes szám első személyű birtokos suffixumként (-*gu*₁₀), ahogyan az az ETCSL átirásában olvasható (noha az utóbbit követte Schwemer is, lásd Schwemer 1998, 56). Köszönöm Andrew R. George professzornak, hogy felhívta a figyelmemet erre a problémára.
- 18 A Me-Turanból származó táblák kiadása: Cavigneaux–Al-Rawi 2000a, a H 157-es kéziratához lásd idézett mű, 12–13 és Figs. 3–6.
- 19 Cavigneaux–Al-Rawi 2000a, 13 nyomán, a sor elejét *nigin* mu nu-[*sa*₄]-ként olvasva, az ETCSL által (is) javasolt *nigin*-*gu*₁₀ nu-[*sa*₄] helyett (<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.1.8.1.4&display=Crit&charenc=&line-id=c1814.5.B.52#c1814.5.B.52>)
- 20 Az élő személyek tudata (*tēmu*) a halál után sem szűnt meg, teoretikusan és fonetikusán egyaránt a „halotti szellemben” (*eṭemmu*) élt tovább – ahogyan ezt egy késői kommentárszöveg is világossá teszi. Utóbbi a szót szintén *E-ṭemmu*-ként bontja fel és értelmezi, eszerint: *E-ṭem*¹-*me*: *qa-bu-ú ṭē-e-me* / *E: qa-bu-ú* : *KA*^{de-cm4-ma} *HI: ṭē-e-me*, tehát: *eṭemmu* = „kimondani a parancsot” (*tēmu*), (mivel) *E* (azt jelenti) „mondani” (*qabū*), *dimma* (pedig) = „parancs” (= *tēmu*). SpTU 1 49, Rv. 36b–37. A sumer *GIDIM* (Akk. *eṭemmu*) egy másik, jól ismert pszeudo-etimológiai magyarázatához újabban lásd Frahm 2011, 74. Az előbbi, gyakorta szójátékként definiált tudományos értelmezéshez lásd még Abusch 1998, főleg 367–369, a korábbi irodalommal.
- 21 Az angol nyelvű fordításhoz lásd mindenekelőtt George 2003, 645.
- 22 A régészeti bizonyítékok részletes áttekintéséhez lásd Kulemann–Ossen–Novák 2000, 121–125, egy korábbi, rövid összegzéshez pedig Strommenger 1957–1971.
- 23 A csecsemőtemetkezések sajátosságaihoz, illetve az edények egyértelmű anyaméh-analógiájához lásd Kuhleman–Ossen–Novák 2000, 125–126; ill. újabban az anyaméhet edényként megjelenítő metaforát alkalmazó szövegekhez: Couto-Ferreira 2013, 106–108; Paoletti–Steinert 2016, 514.
- 24 Vö. ennek költői megfogalmazását: „Ezek az én lakrészeim, én magam építettem őket s bennük békém lelem; Miután pedig a sors elragad, itt hajtom majd örök álomra a fejem.” *Erra-eposz* IV. 99–101 (a szerző fordítása). A szöveg kiadásához lásd Cagni 1969, 114–115. A holtaknak a lakóházak/paloták padlója alá történő eltemetésének mezopotámiai hagyományáról lásd *inter alia* Strommenger 1957–1971a, főleg 591; és van der Toorn 1996, 125–126.
- 25 A csecsemő-ráolvasások korpuszának kiadása: Farber 1989. A szövegek egy válogatott csokrának magyar nyelvű kiadásához lásd a jelen szám Textus rovatát.
- 26 Ehhez vö. többek közt: DIŠ LÚ.TUR *ina* UBUR AMA-*šú ig-da-al-lut u ib-ta-nak-ki*, „Ha a csecsemő folyvást rémülődzik anyja mellén (és) szünet nélkül zokog” (diagnosztikai ómen részlete, lásd Labat 1951, 220 = TDP Tablet 40; ill. újabban Scurlock 2014, 259, 24. sor). Az abnormális, szünni nem akaró sírás okát gyakorta valamilyen démoni támadásban látták, éppúgy, mint az imént idézett ómen esetében, mely a tüneteket Lamaštu támadásával hozta összefüggésbe. A szóban forgó ómenről részletesebben lásd Scurlock 1991, 155; Volk 1999, 28, a 173. jegyzettel; és Stol 2000, 237.
- 27 *šeḫrum wāšib bīt ekletim / lū tattašām tātamar nūr* ^d*Šamšim / am-mīn tabakki ammīn tuggag*. BM 122691 Rv. 1–3, óbabilóni csecsemő-ráolvasás részlete (rubrik: *šiptum ša šeḫrim nuḫhim*, „Ráolvasás a kisdéd megnyugtására”, Rv. 12), a szöveg átirásához és fordításához lásd Farber 1981, 62; Farber 1989, 34–35 és 161; Farber 1990, 140; van der Toorn 2000, 139. További fordításokhoz lásd *inter alia* Foster 1996, 139; George 1993, 300; Stol 2000, 212; valamint Volk 2006, 91.
- 28 Vö. *inter alia* Farber 1981, 68; Farber 1989, 34; Farber 1990, 140; van der Toorn 1996, 126–127; és Stol 2000, 9. Azon koncepció explicit megfogalmazásához, mely szerint az anyaméh is „háznak” tekinthető, lásd újabban Paoletti–Steinert 2016, 514, a korábbi irodalommal.
- 29 Akkád *sinništu muš(t)apšiqtu*, sumer SAL LA.RA.AH. A kifejezéshez lásd Stol 2000, 183; ill. újabban Couto-Ferreira 2014, 293–294. A jelenséggel kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy annak ellenére, hogy Mezopotámiában feltehetőleg valóban ebben látták a nehézségek elsődleges okát, miként J. Scurlock véleménye szerint is ez lehetett a helyes diagnózis (Scurlock 1991, 140–141), e diagnózis valójában csupán az esetek elenyésző hányadára lehetett érvényes. Ahogyan utóbb ő maga is rámutat, a túl szűk medencejárat átlagosan a szülések mindössze 0,5%-ánál okozhat problémát (Scurlock 1991, 166, 59. jegyzet). Hosszasan sorolhatnánk, milyen további komplikációk merülhetnek fel a vajúdás, illetve a szülés során, az elől fekvő, így a magzat útját elzáró placentától (*placenta praevia*) kezdve egészen a magzat és az anya biztos halálát jelentő méhrehpedésig (ami gyakorlatilag „visszahúzza” a gyermeket a szülőcsatornából). Az ilyen típusú szülési nehézségek összefoglaló áttekintéséhez lásd Benirschke–Kaufmann 1990, 242 és 404–408.
- 30 A császármetszés alkalmazásához kapcsolódó tudományos vita egy sajátos akkád kifejezés, a *šilip rēmim* („a méhből kihúzott”) kapcsán robbant ki, melyre egy óbabilóni örökbefogadási szerződés szövegében bukkant rá A. L. Oppenheim (Oppenheim 1960), s mely szerint az adoptált gyermek anyja már halott volt a tábla kiállításakor. Azóta azonban több olyan dokumentum is napvilágra, illetve publikálásra került, melyek ugyanezt a megfogalmazást használják, de egyúttal azt is világossá teszik, hogy a *šilip rēmim*-gyermek szülőanyái nem voltak szükségképp halottak. Valószínűbb tehát, hogy egy különleges jogi terminussal állunk szemben, melyet kizárólag az óbabilóni kor folyamán alkalmaztak – ráadásul specifikusan Sippar ikervároisaiban. Lásd Finkelstein 1976; Wilcke 1981; Veenhof 1994. A vita rövid összefoglalásához lásd Stol 2000, 127–128, a 115., 116. és 117. jegyzetekkel.
- 31 Az ókor folyamán a császármetszést mint műtéti eljárást leginkább akkor alkalmazták, mikor a vajúdó anya már haldoklott vagy meghalt, s alapvető célja a gyermek megmentése volt. Noha előfordulhattak ritka és nem lejegyzett kivételek, sokatmondó, hogy a legkorábbi írásos beszámoló egy olyan anyáról, aki (állítólag!) túlélte a beavatkozást (egy svájci miskaroló feleségéről van szó, akin maga a férje hajtotta végre a műtétet), Kr. u. 1500 környékén született, az első olyan hiteles és dokumentált jelentés pedig, mely

- egy élő asszonyon végrehajtott sikeres császármetszésről tudósít, 1610-ből származik, a németországi Wittenbergből. A császármetszés történetéhez lásd *inter alia* Boley 1991; Todman 2007; illetve egy újabb, rövid, ámde kiváló összegzéshez: van Dongen 2009.
- 32 Az ilyen típusú rituális procedúrák a ráolvasás-gyűjtemények incipitjeinek (kezdő sorainak) standard listájában/katalógusában is fellelhetők, az ún. *Ráolvasópap Kézikönyvében* (az utóbbi szöveg egy újabb feldolgozásához lásd Jean 2006, 62–82): KAR 44 15: SAL PEŠ₄ KÉŠ-DA, „A várandós asszony megkötése” – a terhesség során jelentkező vérzés megszüntetésére, a kapcsolódó szövegekhez lásd Finkel 1980; SAL LA.RA.AH, „A szülési kínoktól gyötrődő / túllontúl szűkké tétetett asszony”, akk. *sinništu muš(t) apšiqtu*; valamint ⁴DIM.ME („*Lamaštu*”) u LÚ.TUR HUN.GÁ („*A kised megnyugtatóására*”). A katalógus idézett sorához lásd *inter alia* Stol 2000, 59–60, a 75. jegyzettel.
- 33 Azaz fonetikus írásmódot, és nem a szokásos logografikus formákat alkalmazó sumer szövegek.
- 34 Kéziratok: **A:** BM 97093 (kiadatlan tábla, Ulrike Steinert azonosította és kollacionálta, óbabilóni kor, Ammi-ditana 35. évére datálható: rev. 21–edge 2: [mu] a[m]-m[i]-di-ta-na <<KI>> / bād am-mi-di-ta-na KI/gú [íd]me-en-líl-lá-ke₄ bí-in-dù-a); **B:** MLC 1207 (= YOS 11, 85; lásd van Dijk 1975, 66 skk., óbabilóni kor, Samsuiluna 7. évére keltezhető: rev. 28³–31¹: iti [bára]-zà-gar u₄-25-kam / [mu Sa-am]-su-i-lu-na lugal-e / [gíš.tukul šu-ni]r níg-kù-GI-kù-babbar / [.....] mu-bi-im, lelőhely: Larsa?); **C:** AUAM 73.3094 (Cohen 1976, 133 skk., óbabilóni, ismeretlen lelőhelyről); **D:** E47.190 (Farber 1984, 313–316, óbabilóni, ismeretlen lelőhelyről, ma egy új-zélandi magángyűjteményben található).
- 35 A legkorábbi ismert születési ráolvasás (UM 29-15-367), melyben a hajó képe megjelenik, a III. Ur-i dinasztia korából maradt ránk, kiadását lásd: van Dijk 1975, 53–62; újabb kiadása pedig: Cunningham 1997, 69–75: „Text 62”; fordításához lásd még Stol 2000, 60–61. Ugyanakkor e szöveg alapvetően a Holdisten és a tehén mítoszának (lásd alább) első – feltehetően az udvari költők által – részleteiben is kidolgozott változatát beszéli el, az értékekkel megrakodott hajó csupán egy rövid epizód keretei közt jelenik meg szövegében. A számunkra releváns sorok: obv. 13–14 (= 19–20): má lugal-la-ke₄ níg-ga im-mi-in-si / má-šu-lú-ka ^{na4}gug ^{na4}za-gin mi-ni-in-si, „Mint a király hajóját, (a bárkát) értékes rakománnyal rakodta, a šu-lú-hajót karneollal és lazúrkövel rakodta.” A többek által is problémásnak tartott sumer šu-lú kifejezés egy vízimadár neve (lásd CAD H 244, sub. *hūqu* B), s ilyen kontextusban történő alkalmazása teljesen egyedi – nem véletlen, hogy fordítására egyetlen fentebb említett szerző sem tett kísérletet. Az egyetlen kivételt Barbara Böck jelenti, aki a szót nem valamilyen vízimadárként, hanem „emberiség”-ként értelmezte („The vessel »It is humankind«”, lásd Böck 2009, 274). Ugyanakkor érdemes meggondolni, hogy a madár nevének megfeleltethető akkád *hūqu* szó egyúttal evezős hajókra is utalhat, illetve *pars pro toto*, az ilyen hajók egy fontos szerkezeti elemére (evezőspadjára). Noha utóbbi értelemben csak jóval későbbi szövegekben fordul elő, (vö. CAD H, 243, *hūqu* A), nem zárható ki, hogy az azonos hangzás egyfajta kreatív (népi) etimológia eredménye, hiszen a lábait evezőként használó vízimadár, s az emberkéz, illetve az annak meghosszabbításaként használt evezők hajtotta jármű képe nem áll kifejezetten távol egymástól.
- Azon későbbi, s a korábbiakban már idézett óbabilóni ráolvasásokhoz, melyek a hajó-motívumot alkalmazzák, lásd jelen tanulmány 34. jegyzetét, az újasszír kori variánsokhoz pedig az aktuális alfejezet második felét. A motívumról általánosságban lásd *inter alia* Röhlig 1997; Stol 2000, 62; Kilmer 2007, 163–165; és Couto-Ferreira 2014, 295 és 310: Appendix 2: An Overview on the Tropes of Birth. A megrakodott hajó és a várandós asszony közötti asszociáció egyébként az ómenszövegekben is megjeleni,
- egy óbabilóni máj-ómen szerint ugyanis: *eleppum malitum itebbu eritum ina alādiša imāt*, „a megrakott hajó elsüllyed, a várandós asszony meghal a szülés közben”. Az ómen kiadását lásd: Jeyes 1989, 97, Text 1, 1.6. A sort szintén említi Stol 2000, 62; ill. Böck 2009, 274.
- 36 Ezen a már a III. Ur-i dinasztia korából származó ráolvasásban is megjelenő (UM 29-15-367, 14. és 20. sorok, lásd az előző jegyzetet) asszociációhoz lásd Cohen 1976, 133; Farber 1984, 312, 6. jegyzet; Scurlock 1991, 144; Winter 1999, 52 (= Winter 2010, 302), valamint Stol 2000, 62, a 87. jegyzettel.
- 37 A vörös és a kék kő motívuma a későbbiekben tárgyalt asszír ráolvasás-gyűjteményben is felbukkan – bár erre csupán a nippuri kommentárból következtethetünk, sajnos a tábla első kolumnájának a fentiekben idézett ráolvasást megelőző szakasza, melyben egykoron a féldrágakövek, illetve valószínűleg a cédrus említése is helyet kapott, rendkívül töredékes. A töredékes rész rekonstrukciójához lásd Veldhuis 1989, 241 és 244–245; a kommentárhoz (11N-T3): Civil 1974, 331–333. A releváns sorok újabb keletű elemzéséhez lásd Civil 1974, 331: 2–6; valamint Scurlock 2014, 348; Gabbay 2016, 176–177.
- 38 KAR 196 (VAT 8869) = BAM 248. Az újabb kópia kiadását lásd Köcher 1964, text 248. A táblát Aššurban, a „Ráolvasópap háza”-ként ismertté vált térségben találták, az utóbbihoz lásd Pedersen 1986, 41–76; ill. Maul 2010, a korábbi szakirodalommal. A teljes szöveg kiadása a mai napig Ebeling 1923, egyes részeinek újabb keletű kiadása: Veldhuis 1989 (kiegészítve a Ninivéből származó töredékekkel). A gyűjteményben szereplő születési rituálékhoz és terapeuta szövegrészekhez lásd Couto-Ferreira 2014, főleg 297–309; az ókori kommentárhoz pedig Civil 1974 (szövegkiadás); ill. Frahm 2011, 230–231.
- 39 A gyermek elzárt útját említő ráolvasások a következők: **YOS 11 86: 20-24:** *ba-ni-a-at ka-li-i-in / a-na ši-ga-ri-im / ta-aq-ta-bi wu-uš-šu-r[a-a]t / [pa-a]p²-ru sí-ik-ku ru / [ru-um]-ma-a da-la-t[u]*, „Ő, ki mindönket teremtett, a kapuzárról imígyen szólott: »Szabadon engedte (öt)!« A záruk megnyitattak, az ajtók kidöntettek” (óbabilóni kor, lásd van Dijk 1973, 503; ill. az újabb kiadáshoz Scurlock 2014, 593–594; a fordításhoz pedig Stol 2000, 11); Lambert 1969, 31: 33–36: SAL LA.RA.AH (*mulpašiqtu*) *šap-šu-qa-at Ū.TU^{MEŠda} (alāda) / Ū.TU^{MEŠda} (alāda) šup-šu-qa-at še-er-ra ku-na-at / še-er-ra ku-na-at ana qa-tu-ú ZI^{ic} (napište) ŠU.RA (mahiš) SAG.KUL (sikkūru) / sa-ni-iq KÁ (bābu) ana ti-nu-qí la-lu-ú pi-it ARHUŠ!* (A másolaton: SILA₄)-mu, „a túllontúl szűkké tétetett asszonynak nehéz a szülés, nehéz a szülés, a gyermek visszatartva, a gyermek visszatartva – hogy az étetet elvágja, a retesz megerősítettet, az ajtó bezárva, a csecsemő előtt elzárt a méh nyílása”) (középasszír kor, a 36. sor előbbi értelmezését már R. Albertz is felvetette: Albertz 1978, 230, 256. jegyzet; lásd még Stol 2000, 130, a 127. jegyzettel; és Couto-Ferreira 2014, 295); Lambert 1969, 31: 52–53: *ku-na-at še-er-ra ku-na-at ana qa-tu-ú ZI^{ic} (napište) ŠU.RA (mahiš) si-ku-rum / sa-ni-iq KÁ^{bu} (bābu)*, „...a gyermek visszatartva, a gyermek visszatartva – hogy az étetet elvágja, a retesz megerősítettet, az ajtó bezárva...”, a „Sín Tehene” ráolvasás középasszír verziója, lásd Veldhuis 1991, 12–13.
- 40 E híres ráolvasás fordításához lásd *inter alia* Foster 1996, 878; Röhlig 1997, 15–16; Stol 2000, 65; ill. Scurlock 2014, 601 (átírással az 596–597. oldalon). A ráolvasás és a hozzá tartozó rituálé magyar nyelven a szerző fordításában olvasható: Esztári 2013, 221–223. Mivel az utóbbi írás igen részletes filológiai kommentárt tartalmaz, az egyes (esetünkben nem is kifejezetten releváns) értelmezési nehézségek tárgyalásától e helyütt eltekintünk.
- 41 W. Röhlig kiegészítési javaslata alapján, lásd Röhlig 1997, 16.
- 42 Rekonstrukció: *ur-hi li-ši-ir ina!* ŠĀ [ik-le]-ti li-ša-a 𐎠IGI-mar? 𐎠UTU-ši. A kiegészítés részben M. Stol javaslatát követi (Stol

- 2000, 67, 117. jegyzet): *ur-hu li-ši-ir ina(!) ŠA [e-ri]-ti li-ša-a*. Utóbbi azonban kérdéses, mivel a ŠA előtti jel világosan, mindkét másolat szerint *ana*, és nem pedig *ina*. Ha azonban az *er-tu-t e/ikletu-ra* cseréljük, gyakori és jól ismert kép tárul elénk (a magzat a „sötétség (= anyaméh) lakója”, vö. jelen írás 27. és 28. jegyzetét).
- 43 Vö. Stol 2000, 129; valamint CAD E 352–363, sub. *ešēru*, főleg a 10. jelentéssel (*šutēšuru* = „könnyedén szülni”).
- 44 ARHUŠ (*rēmu*) *lu ku-sur-ma ia ú-še-šēr šēr-ra* S iv 61 (Lambert–Millard 1969, 108–109 és 110–111).
- 45 A rituálé részletes tárgyalásához lásd Couto-Ferreira 2013, a folyamat *Sitz im Leben*-ének meghatározásához uo., 100; valamint Scurlock 2014, 684.
- 46 A folyók (rituális) megtisztító képességéről további párhuzamokkal lásd Couto-Ferreira 2013, 103–105.
- 47 A szakasz átírásához és fordításához lásd J. Scurlock újabb kiadását: Scurlock 2014, 684 és 689; ill. Couto-Ferreira 2013, 103.
- 48 Veldhuis 1989, 244: *i-ti-ib*: „Ea megerősítése jó” (fordítás: uo., 247), viszont a *tābu* ige sohasem kvalifikálja az „igaz kinyilatkoztatás” (*annu kīnu*) kifejezést (lásd CAD A/I 135–136, sub. *annu*). Utóbbi alany sem lehet (tehát „megfelelő stb. Ea számára”, mivel ekkor szükséges és kötelező volna az *eli* prepozíció használata (lásd: CAD T sub. *tābu*, főleg a 37. oldalt). Stol (2000, 65) nem rekonstruálja az igét.
- 49 Vö. CAD E 281, sub. *erešu* B (sumer jövevényszó); Veldhuis 1989, 248 javaslata alapján. A másik lehetőség az, hogy az *erīštu* („bölc”) hibás írásmódjával állunk szemben, főleg mivel az utóbbi többször (összesen három további alkalommal) is megjelenik az Anyaistennő jelzőjeként, lásd CAD E 314 (sub. *eršu*).
- 50 Az utolsó rekonstruált jel, az Ú graféma itt KÜŠ-ként is olvasható, mely a „csatorna, esőcsatorna, cső, alagsövezés” jelentésű *rātu* szónak feleltethető meg, lásd CAD R, 219 (sub. *rātu*), a lexikális szöveghelyekkel. A kifejezést átvitt értelemben is használták, egy esetben világosan a szülőcsatornára utal: *ina purussī bēl mātāti ina rāt šasurri ilī šipikšu itēšra*, „az országok urainak elrendelésére az Anyaistennő (szülő)csatornáján győzedelmesen tört előre alakja” (*Tukulti-Ninurta-eposz* vi 17, lásd CAD R 220).
- 51 Hurri jövevényszó, lásd Schwemer 1998, 51.
- 52 Lásd Schuster-Brandis 2008, 446–448, magyarul pedig Esztári 2011, 11, a 35. jegyzettel. Azon újabban kiadott nőgyógyászati (rituálé)szövegekhez, melyekben e „követ” is alkalmazták, lásd Steinert 2012, 68–69, 79–80. A CAD (Š/III 185–187, sub. *šubū* A) ezzel szemben (helytelenül) az acháttal azonosítja.
- 53 Schwemer 1998, 101.
- 54 Leginkább az akkád *balātu* D („meggyógyítani”) igével; az ilyen, mágikus-orvosi szövegekben előforduló példákhoz lásd CAD B 58–59, sub. *balātu*, 5b jelentés.
- 55 Pl. *ana NA esiliti libbišu šūšuri*, „A beteg belseje (ti. belei) elzáródásának (ti. székrekedésének) egyenessé tételéhez” (KAR 157 rv. 25); ŠA.MEŠ-šū SI.SÁ.MEŠ-šū, „(Ez a megfelelő hónap, hogy) belsejét (ti. beleit) egyenessé tegyék” (KAR 177 iii 15), vö. CAD E 358 (sub. *ešēru*, 6e jelentés).
- 56 A rituálé újabb korrekciókkal és részletes filológiai kommentárral ellátott kiadása: Farber 2001.
- 57 A második rituálé tartalmi összegzéséhez lásd Schwemer 1998, 59–67.
- 58 Vö. CAD P 317, sub. *pehū* 1–2. jelentések.
- 59 Az Alvilágba vezető vízi út kapcsán lásd *inter alia* Katz 2000, 36–40 (további irodalommal és a releváns szöveghelyek idézésével).
- 60 A rituálék rövid tartalmi összefoglalását lásd: Schwemer 1998, 67–77.
- 61 A rituálé három Aššurban előkerült kéziratból is ismert (LKA 79–80, KAR 245), melyek igen hasonlóak és nagy vonalakban átfedik egymást, lásd Ebeling 1931, 65–69; Tsukimoto 1985, 125–135, a szöveg újabb keletű tárgyalásához pedig Verderame 2013, 315–317.
- 62 A szöveg részletes tárgyalásához lásd Tsukimoto 1985, 178–183; újabban pedig Maul 2013, főleg 19 (a tábla jellemzőiről, korábbi irodalommal), 22 (a rituális folyamat rövid összefoglalásához), valamint 26 (újabb átírás). Mostanra a rituálénak három újasszír kézírata is előkerült (lásd Maul 2013, 19–20), az idézett szakaszt azonban csak a középasszír recenzió őrizte meg.
- 63 Schwemer 1998, 57–58, az ezüstöt a szentelt vízzel adott rituális fizetségként értelmezve.
- 64 Ehhez lásd még jelen írás 9. jegyzetét.
- 65 Az *iššūr hurri* („fogoly”) szokásos logografikus írásmódja a BURU₅.HABRUD(DA), míg BURU₅ önmagában általában az *āribura*, azaz hollóra utal (Schwemer is így fordítja a kifejezést, megjegyezve, hogy az itt leírt rituális aktus egyedülálló, a madár jelentése/jelentősége pedig meghatározhatatlan e kontextusban, lásd Schwemer 1998, 58, valamint, hogy ez a logografikus forma csak későbbi szövegekben fordul elő, uo., 113–114). Mivel tehát a holló megjelenése nem nyerne értelmet a rituálé kontextusában, felvethetjük, hogy a logogram esetleg itt egy másik madár jelölésére szolgál (jegyezzük meg, a szokatlan írásmódok nem idegenek szövegünkötől, lásd alább a BUR.ZI.GAL.LA edény kapcsán) – s az a másik madárfajta, melynek sumer elnevezése magában foglalta a BURU₅ elemet, nem más, mint az *iššūr hurri*. Az a tény, hogy utóbbi a mezopotámiai nézetek szerint szoros kapcsolatban állt a termékenységgel (lásd a következő jegyzetet), illetve a születési rituálékkal is, alátámasztani látszik feltevésünket – ugyanakkor kétségtelen, hogy párhuzamok híján emez csupán feltevés marad.
- 66 Vö. *inter alia* BAM 235: 4 (itt a *hurru*-madár vérét használják a vetélés kiküszöbölésére, lásd Steinert 2012, 81; Scurlock 2014, 586). Fontos szerepet kap a férfi potenciához kapcsolódó ráolvasásokban is, lásd CAD I–J 207–208, sub. *iššūr hurri*, c2’ jelentés, kiegészítve a BAM 272-vel (2’–3’, 17’, 21’), mely impotencia elleni rituális terapeuta-előírásokat tartalmaz, lásd Scurlock 2014, 548–550.
- 67 A szöveghez lásd még Volk 2004, 82, 73. jegyzet, átírással és fordítással.
- 68 A fordítás alapjául szolgáló átírás M. Geller korrekcióit követi (Geller 1995–1996, 246).
- 69 Beckman 1983, 90–91, „Text H” (KUB IX 22 + duplikátumok), 12–14. sorok (kompozit szöveg).
- 70 G. Beckman a szót „búvárlúd”-ként fordította, lásd Beckman 1983, 91, ill. 101 – kommentár.
- 71 Az edény szöveges előfordulásaihoz lásd CAD B 345–346 (sub. *burzigallu*), ill. Sallaberger 1998, 98–99: a Hh X 266’–284’ „bur-zi” szekciójában szereplő edények rövid meghatározásával és a kapcsolódó szöveghelyek felsorolásával; ^{du}bur-zi = „egy kultuszban használatos edény”, ^{du}bur-zi gal = „nagy bur-zi-edény”, vö. PSD B 189–190, ^{du}bur-zi-sal-la = „jó minőségű burzi-edény” – utóbbi kizárólag lexikális előfordulásokkal bír. Az elemzett szövegen kívül a sajátos írásmód csupán egyetlen másik mágikus rituáléban fordul elő, ehhez lásd Maul 1994, 149, a 153. jegyzettel (*izišubbū*-Namburbi). Egy további, ám bizonytalan példához lásd Abusch–Schwemer 2010, 71, Text 2.2 (Boszorkányság elleni kezelések gyűjteménye Hattušából), 52’. sor, valamint uo., 80 (kommentár).
- 72 A szavak mágikus erejéről általánosságban lásd Tambiah 1985, 17–59, Chapter 1: The Magical Power of Words. A „szójátékokról”, pontosabban asszociatív erővel bíró hangzásbeli hasonlóságokról a mezopotámiai mágiában lásd *inter alia* Farber 1986; Veldhuis 1999, 46. A paronomáziáról (azaz olyan akkád szavak, sumer logogrammak, illetve akár ékjelek hangalakjának azonos vagy közel azonos mivoltáról, melyek közt nem volt etimológiai

- kapcsolat) mint a mezopotámiai hermeneutika egy fontos eszközéről lásd többek közt Lieberman 1987, 163; Noegel 2007, 11–45; Frahm 2011, 71–72.
- 73 A *noṭarikon* mint exegetikai eszköz alkalmazásáról lásd Lieberman 1987, 176–183; Frahm 2011, 72–73.
- 74 E homofónián alapuló „szójátékról” lásd Veldhuis 1991, 21–22.
- 75 Az ilyen típusú ráolvasások kiadása: Veldhuis 1991.
- 76 Vö. ePSD sub. ZID.
- 77 A lexikális megfeleltetésekhez, illetve a logogramma leginkább alapvető („nő, asszony”) jelentéséhez általánosságban lásd CAD S 286–292, sub. *sinništu*.

Bibliográfia

- Abusch, T. 1998. „Ghost and God. Some Observations on a Babylonian Understanding of Human Nature”: A. I. Baumgarten (szerk.): *Self, Soul and Body in Religious Experience*. Numen Supplement Series 78. Leiden, 363–383.
- Abusch, T. – Schwemer, D. 2010. *Corpus of Mesopotamian Anti-witchcraft Rituals*. Vol. 1. Ancient Magic and Divination 8/1. Leiden.
- Albertz, R. 1978. *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon*. Calwer theologische Monographien. Reihe A, Bibelwissenschaft, Bd. 9. Stuttgart.
- Beckman, G. M. 1983a. „Mesopotamians and Mesopotamian Learning at Hattuša”: *Journal of Cuneiform Studies* 35, 97–114.
- Beckman, G. M. 1983b. *Hittite Birth Rituals*. Studien zu den Bogazköy-Texten 29. Wiesbaden.
- Benirschke, K. – Kaufmann, P. 1990. *Pathology of the Human Placenta*. New York.
- Boley J. P. 1991. „The History of Caesarean Section”: *Canadian Medical Association Journal* 145, 319–322.
- Borger, R. 1985. „Einige Texte religiösen Inhalts”: *Orientalia* 54, 14–26.
- Bottéro, J. 1983. „Les morts et l’au-delà dans les rituels en accadien contre l’action des «revenants»”: *Zeitschrift für Assyriologie* 73, 153–203.
- Böck, B. 2009. „Proverbs 30:18–19 in the Light of Ancient Mesopotamian Cuneiform Texts”: *Sefarad* 69, 263–279.
- Böck, B. 2016. „On the Ancient Mesopotamian Concept of ‘Taboo’. Transgression and Delimitation”: A. Weissenrieder (szerk.): *Borders. Terminologies, Ideologies, and Performances*. Tübingen, 305–321.
- Buckser, A. S. 1997. „Taboo”: B. Thomas (szerk.): *The Dictionary of Anthropology*. Oxford–Malden, 464.
- Van Buren, E. D. 1933–1934. „A Clay Relief in the Iraq Museum”: *Archiv für Orientforschung* 9, 165–171.
- Cagni, L. 1969. *L’epopea di Erra*. Studi Semitici 34. Roma.
- Cavigneaux, A. – Al-Rawi, F. N. H. 1995. „Textes magiques de Tell Haddad (Textes de Tell Haddad II). Deuxième partie”: *Zeitschrift für Assyriologie* 85, 19–46.
- Cavigneaux, A. – Al-Rawi, F. N. H. 2000a. „La fin de Gilgameš, Enkidu et les Enfers d’après les Manuscrits d’ur et de Meturan (Textes de Tell Haddad VIII)”: *Iraq* 62, 1–19.
- Cavigneaux, A. – Al-Rawi, F. N. H. 2000b. *Gilgameš et la Mort. Textes de Tell Haddad VI*. Cuneiform Monographs 19. Groningen.
- Civil, M. 1974. „Medical Commentaries from Nippur”: *Journal of Near Eastern Studies* 33, 329–338.
- CMAwRO = Abusch, T. – Schwemer, D. (M. Luukko és G. Van Buylaere közreműködésével). *Corpus of Mesopotamian Anti-witchcraft Rituals* online (<http://oracc.museum.upenn.edu/cmawro>).
- Cohen, M. E. 1976. „Literary Texts from the Andrews University Archaeological Museum”: *Revue d’Assyriologie* 70, 129–144.
- Cohen, Y. 2002. *Taboos and Prohibitions in Hittite Society. A Study of the Hittite Expression natta āra (‘not permitted’)*. Texte der Hethiter 24. Heidelberg.
- Couto-Ferreira, E. M. 2013. „The River, the Oven, the Garden. Female Body and Fertility in a Late Babylonian Ritual Text”: C. Ambos – L. Verderame (szerk.): *Approaching Rituals in Ancient Cultures*. Rivista di Studi Orientali Nuova Serie LXXXVI Supplemento 2. Pisa–Roma, 97–116.
- Couto-Ferreira, E. M. 2014. „She Will Give Birth Easily. Therapeutic Approaches to Childbirth in 1st Millennium B.C.E. Cuneiform Sources”: A. Andreeva – E. Couto-Ferreira – S. Töpfer (szerk.): *Childbirth and Women’s Healthcare across Cultures*. Dynamis 34/2, 289–315.
- Cunningham, G. 1997. *‘Deliver Me From Evil’. Mesopotamian Incantations 2500–1500 B.C.* Studia Pohl Series Maior 17. Rome.
- Van Dijk, J. 1973. „Une incantation accompagnant la naissance de l’homme”: *Orientalia* 42, 502–507.
- Van Dijk, J. 1975. „Incantations accompagnant la naissance de l’homme”: *Orientalia* 44, 52–79.
- Van Dongen, Pieter W. J. 2009. „Caesarean section – Etymology and Early History”: *South African Journal of Obstetrics and Gynaecology* 15, 62–66.
- Douglas, M. 1966. *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London.
- Ebeling, E. 1923. „Keilschrifttexte medizinischen Inhalts IV”: *Archiv für Geschichte der Medizin* 14, 65–78.
- Ebeling, E. 1931. *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*. Berlin.
- ePSD = Tinney, S. et al., *The Pennsylvania Sumerian Dictionary Project. The Babylonian Section of the University of Pennsylvania Museum of Anthropology and Archeology* (<http://psd.museum.upenn.edu/epsd/>).
- Esztári R. 2011. „»Mindaz, ami az asszonyokra tartozik, s mit férfi nem láthat«. Egy mezopotámiai papnői cím értelmezési lehetőségei”: *Ókor* 2011/4, 8–17.
- Esztári R. 2013. „A hajó viszontagságos útja. Részletek az assziri születésirólvasás-gyűjteményből”: Nagy Árpád Miklós (szerk.): *Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterráneumban I*. Budapest, 219–227.
- ETCSL = Black, J. A. – Cunningham, G. – Ebeling, J. – Flückiger-Hawker, E. – Robson, E. – Taylor, J. – Zólyomi, G., *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>).
- Farber, G. 1984. „Another Old Babylonian Childbirth Incantation”: *Journal of Near Eastern Studies* 43, 311–316.
- Farber, W. 1981. „Zur älteren akkadischen Beschwörungsliteratur”: *Zeitschrift für Assyriologie* 71, 51–72.
- Farber, W. 1986. „Associative Magic. Some Rituals, Word Plays and Phylology”: *Journal of the American Oriental Society* 106, 447–449.
- Farber, W. 1989. *Schlaf, Kindchen, Schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und Rituale*. Mesopotamian Civilizations 2. Winona Lake.
- Farber, W. 1990. „Magic at the Cradle. Babylonian and Assyrian Lullabies”: *Athrophos* 85, 139–148.
- Farber, W. 2001. „Das Püppchen und der Totengeist (KBo 36, 29 II 8–53 u. Dupl.)”: *Zeitschrift für Assyriologie* 91, 253–263.

- Finkel, I. L. 1980. „The Crescent Fertile”: *Archiv für Orientforschung* 27, 37–52.
- Finkelstein, J. J. 1976. „šilip rēmim and Related Matters” B. L. Eichler – J. W. Heimerdinger – A. W. Sjöberg (szerk.): *Kramer Anniversary Volume. Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer*. Alter Orient und Altes Testament 25. Neukirchen–Vluyn, 187–194.
- Foster, B. R. 1996. *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*. Vol. 1. Bethesda.
- Frahm, E. 2011. *Babylonian and Assyrian Text Commentaries. Origins of Interpretation*. Guides to the Mesopotamian Textual Record 5. Münster.
- Gabbay, U. 2016. *The Exegetical Terminology of Akkadian Commentaries*. Culture and History of the Ancient Near East 82. Leiden–Boston.
- Geller, M. J. 1990. „Taboo in Mesopotamia. A Review Article”: *Journal of Cuneiform Studies* 42, 105–117.
- Geller, M. J. 1995–1996. „Review: Uruk. Spätbabylonische Texte aus dem Planquadrat U 18. Teil IV (= AUWE 12) by E. von Weiher”: *Archiv für Orientforschung* 42/43, 245–248.
- Geller, M. J. 2010. *Ancient Babylonian Medicine. Theory and Practice*. Chichester–Malden.
- Geller, M. J. 2012. „Tabu”: M. Streck (szerk.): *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*. Band XIII. Berlin, 394–395.
- George, A. R. 1993. „Review of Farber, W., *Schlaf, Kindchen, Schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und -Rituale* (MC 2)”: *Journal of Near Eastern Studies* 52, 298–300.
- George, A. R. 2003. *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, 2 Vols. Oxford.
- George, A. R. – Taniguchi, J. 2010. „The Dogs of Ninkilim, Part Two. Babylonian Rituals to Counter Field Pests”: *Iraq* 72, 79–148.
- Hallo, W. W. 1985. „Biblical Abdominations and Sumerian Taboos”: *The Jewish Quarterly Review* 76, 21–40.
- Heimpel, W. 1986. „The Sun at Night and the Doors of Heaven in Babylonian Texts”: *Journal of Cuneiform Studies* 38, 127–151.
- Jean, C. 2006. *La magie néo-assyrienne en contexte. Recherches sur le métier d'exorciste et le concept d'āšipūtu*. State Archives of Assyria Studies 17. Helsinki.
- Jeyes, U. 1989. *Old Babylonian Extispicy. Omen Texts in the British Museum*. Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te İstanbul 64. Istanbul.
- Katz, D. 2003. *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*. Bethesda.
- Kilmer, A. D. 2007. „Of Babies, Boats, and Arks”: M. R. Roth et al. (szerk.): *Studies Presented to Robert D. Biggs*. Assyriological Studies 27. Chicago, 159–165.
- Köcher, F. 1964. *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen*. Bd. 3. Berlin.
- Labat, R. 1951. *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux*. Paris.
- Lambert, W. G. 1957–1958. „An Incantation of the Maqlū Type”: *Archiv für Orientforschung* 18, 288–299.
- Lambert, W. G. 1969. „A Middle Assyrian Medical Text”: *Iraq* 31, 28–39.
- Lambert, W. G. – Millard, A. R. 1969. *Atra-Hasīs. The Babylonian Story of the Flood*. Oxford.
- Lieberman, S. J. „A Mesopotamian Background for the So-Called Agadic ‘Measures’ of Biblical Hermeneutics?": *Hebrew Union College Annual* 58, 157–225.
- Maul, S. M. 1994. *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)*. Mainz.
- Maul, S. M. 2010. „Die Tontafelbibliothek aus dem sogenannten »Haus des Beschwörungspriests«”: S. M. Maul (szerk.): *Assur-Forschungen. Arbeiten aus der Forschungsstelle „Edition literarischer Keilschrifttexte aus Assur“ der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Wiesbaden, 189–228.
- Maul, S. M. 2013. „Ein altorientalischer Pferdesegen. Seuchenprophylaxe in der assyrischen Armee”: *Zeitschrift für Assyriologie* 103, 16–37.
- Noegel, S. B. 2007. *Nocturnal Ciphers. The Allusive Language of Dreams in the Ancient Near East*. American Oriental Series 89. New Haven.
- Novák, M. – Kulemann-Ossen, S. 2000. „Kūbu und das Kind im Topf”: *Altorientalische Forschungen* 27, 121–131.
- Opificius, R. 1961. *Das altbabylonische Terrakottarelieft*. Berlin.
- Oppenheim, A. L. 1960. „A Caesarian Section in the Second Millennium B.C.”: *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 15, 292–294.
- Paoletti, P. – Steinert, U. 2016. „Uterus”: M. Streck (szerk.): *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*. Band XIV. Berlin – New York, 513–516.
- Pedersén, O. 1986. *Archives and Libraries in the City of Assur*. Vol. 2. Uppsala.
- Polonsky, J. 2006. „The Mesopotamian Conceptualization of Birth and the Determination of Destiny at Sunrise”: A. Guinan et al. (szerk.): *If a Man Builds a Joyful House. Assyriological Studies in Honor of Erle Verdun Leichty*. Cuneiform Monographs 31. Leiden, 297–311.
- Porada, E. 1964. „An Emaciated Male Figure of Bronze in the Cincinnati Art Museum”: R. D. Biggs – J. A. Brinkman (szerk.): *Studies Presented to A. L. Oppenheim*. Chicago, 159–166.
- Ragavan, D. 2013. „Entering Other Worlds. Gates, Rituals, and Cosmic Journeys in Sumerian Sources”: D. Ragavan (szerk.): *Heaven on Earth. Temples, Ritual, and Cosmic Symbolism in the Ancient World*. Oriental Institute Seminars 9. Chicago, 201–221.
- Röllig, W. 1997. „Altorientalische Schiffsmetaphorik”: D. Henke et al. (szerk.): *Der „ganze Mensch”. Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität. Festschrift für Dietrich Rößler zum siebzigsten Geburtstag*. Arbeiten zur Praktischen Theologie 10. Berlin – New York, 13–18.
- Römer, W. H. Ph. 1973. „Einige Bemerkungen zum dämonischen Gotte “Kūbu(m)”: *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae Francisco Mario Theodoro de Liagre Böhl dedicatae. Studia Francisci Scholten memoriae dicata* 4. Leiden, 310–319.
- Sallaberger, W. 1996. *Der babylonische Töpfer und seine Gefäße. Nach Urkunden altsumerischer bis altbabylonischer Zeit sowie lexikalischen und literarischen Zeugnissen*. Mesopotamian History and Environment, Series II, Memoirs 3. Ghent.
- Schuster-Brandis, A. 2008. *Steine als Schutz- und Heilmittel. Untersuchung zu ihrer Verwendung in der Beschwörungskunst Mesopotamiens im 1. Jt. v. Chr.* Alter Orient und Altes Testament 46. Münster.
- Scurlock, J. 1991. „Baby-snatching Demons, Restless Souls and the Dangers of Childbirth”: *Incognita* 2, 135–183.
- Scurlock, J. 2000. „Review of *Akkadische Rituale aus Ḫattuša. Die Sammeltafel KBo XXXVI 29 und verwandte Fragmente* by Daniel Schwemer”: *Journal of the American Oriental Society* 120, 672–674.
- Scurlock, J. 2014. *Sourcebook for Ancient Mesopotamian Medicine*. Writings from the Ancient Worlds 36. Atlanta.
- Schwemer, D. 1998. *Akkadische Rituale aus Ḫattuša. Die Sammeltafel KBo XXXVI 29 und verwandte Fragmente*. Texte der Hethiter 23. Heidelberg.
- Schwemer, D. 2004. „Ein akkadischer Liebeszauber aus Ḫattuša”: *Zeitschrift für Assyriologie* 94, 59–79.
- Seux, M.-J. 1976. *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*. Paris.
- Steinert, U. 2012. „K. 263+10934, a Tablet with Recipes Against the Abnormal Flow of a Woman's Blood”: *Sudhoffs Archiv. Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte* 96/1, 64–94.

- Steinert, U. 2017. „Cows, Women and Wombs. Interrelations between Texts and Images from the Ancient Near East”: D. Kertai – O. Nieuwenhuyse (szerk.): *From the Four Corners of the Earth. Studies in Iconography and Cultures of the Ancient Near East in Honour of F. A. M. Wiggermann*. Alter Orient und Altes Testament 441. Münster, 205–258.
- Stol, M. 2000. *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting*. Cuneiform Monographs 14. Groningen.
- Strommenger, E. 1957–1971a. „Grab (I. Irak und Iran)”: E. Weidner – W. von Soden (szerk.): *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*. Band III. Berlin – New York, 581–593.
- Strommenger, E. 1957–1971b. „Grabgefäß”: E. Weidner – W. von Soden (szerk.): *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*. Band III. Berlin – New York, 609.
- Tambiah, S. J. 1985. *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge, MA – London.
- Todman, Donald 2007. „A History of Caesarean Section. From Ancient World to the Modern Era: *Australian and New Zealand Journal of Obstetrics and Gynaecology* 47, 357–361.
- Tomabechi, Y. 1984. *Catalogue of Artifacts in the Babylonian Collection of the Lowie Museum of Anthropology*. Malibu.
- Toorn, K. van der 1985. *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A Comparative Study*. Studia Semitica Neerlandica 22. Assen.
- Tsukimoto, A. 1985. *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien*. Alter Orient und Altes Testament 216. Neukirchen-Vluyn.
- Veenhof, K. R. 1994. „Two *šilip rēmim* Adoptions from Sippar”: H. Gasche (szerk.): *Cinquante-deux réflexions sur le Proche-Orient ancien, offertes en hommage à Leon de Meyer*. Mesopotamian History and Environment, Occasional Publications 2. Leuven, 143–157.
- Veldhuis, N. 1989. „The New Assyrian Compendium for a Woman in Childbirth”: *Acta Sumerologica* 11, 239–260.
- Veldhuis, N. 1991. *A Cow of Sin*. Groningen.
- Veldhuis, N. 1999. „The Poetry of Magic”: T. Abusch – K. van der Toorn (szerk.): *Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*. Ancient Magic and Divination 1. Groningen, 35–48.
- Verderame, L. 2013. „Means of Substitution. The Use of Figurines, Animals, and Human Beings as Substitutes in Assyrian Rituals”: C. Ambos – L. Verderame (szerk.): *Approaching Rituals in Ancient Cultures. Proceedings of the Conference, November 28–30, 2011, Roma*. Supplementi N° 2 Alla Rivista Degli Studi Orientali. Roma, 301–323.
- Volk, K. 1999. „Kinderkrankheiten nach der Darstellung babylonisch-assyrischer Keilschrifttexte”: *Orientalia* 68, 1–30.
- Volk, K. 2004. „Vom Dunkel in die Helligkeit. Schwangerschaft, Geburt und frühe Kindheit in Babylonien und Assyrien”: V. Dasen (szerk.): *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1er décembre 2001*. Orbis Biblicus et Orientalis 203. Fribourg, 71–92.
- Wilcke, C. 1981. „*šilip rēmim* und die Adoption *ina mēšu*. Neue und alte einschlägige Texte”: *Zeitschrift für Assyriologie* 71, 84–94.
- Wilhelm, G. 1992. „Zur babylonisch-assyrischen Schultradition in Hattuša”: *Uluslararası 1. Hititoloji kongresi bildirileri (19-21 Temmuz 1990)* [Çorum], 83–93.
- Winter, I. J. 1999. „The Aesthetic Value of Lapis Lazuli in Mesopotamia”: A. Caubet (szerk.): *Cornaline et pierres précieuses. La Méditerranée, de l'Antiquité à l'Islam*. Actes du colloque organisé au musée du Louvre par le Service culturel les 24 et 25 novembre 1995. Paris, 43–58.
- Winter, I. J. 2010. *On Art in the Ancient Near East. Vol. 2. From the Third Millennium B.C.E. Culture and History of the Ancient Near East*. Leiden–Boston.
- Woolley, L. Sir – Mallowan, M. Sir 1976. *Ur Excavations. The Old Babylonian Period*. Ur Excavation 7. London.

Csabai Ágnes (1981) a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar Doktori Iskolájának (Őszövetségi Program) doktorjelöltje, őszövetségi teológus, egyiptológus. Kutatási területe: a nyugat-sémi istennők megjelenése Szíria-Palesztina területén és Egyiptomban.

Az ikonográfia jelentősége az Őszövetség-kutatásban

Csabai Ágnes

Vizsgálatom tárgyát azon, a bronzkori Szíria-Palesztina térségből, illetve a vaskortól (Kr. e. 12–6. század) Izrael és a szomszédos államok területéről előkerült tárgyak képezik, amelyeken bármiféle képi ábrázolás kivehető, adott esetben szöveges kontextusban. A tárgyak többsége pecsétlő, amelyek általában kúp formájúak, illetve skarabeusz alakúak lehetnek, de ide tartoznak a pecsétgyűrűk, amulettek, függők, illetve a pecséthengerek is – utóbbiak már összetettebb jeleneteket láttatnak. Szintén lényegesek többek közt az elefántcsontból készült bútordíszítő panelek, a dekorált ékszeres dobozkák, mészke öntőminták, díszablak-plakettek. Ezek a tárgyak igen eltérő kontextusokból származnak. Egyrészt a hétköznapi életben használták őket (akár az udvari szférában, mint a király vagy hivatalnokok pecsétjeit, akár a magánszemélyek szintjén a hasonló funkciójú tárgyakat), másrészt egyes tárgytipusok mágikus védelmet is biztosíthattak, s ezek éppúgy funkcionálhattak használati, illetve kultusztárgyként is. A tárgyakon megjelenített ábrázolások tehát a zsidóság, illetve a környező népek kulturális és vallási hagyományához köthetők, ismertek és elterjedtek voltak mind az izraeli állam kialakulásának időszakában, mind a királykorban. Természetesen számos esetben, ahogyan látni fogjuk, a környező közel-keleti nagybírodalmak (elsősorban Egyiptom, illetve a mezopotámiai bírodalmak) ikonográfiai hagyományát, motívumait és ezeknek hatását is figyelembe kell vennünk, hogy megértsük, hogyan hozhatók kapcsolatba bizonyos ikonográfiai elemek és konvenciók egyes őszövetségi leírásokkal, motívumokkal, s ezek miként szövéődtek bele a héber Biblia szöveghagyományába. Azt sem szabad elfelednünk, hogy e forrásanyag rendkívül limitált, hiszen egyértelmű, hogy számos olyan kulturális hatást és hagyományt is közvetít, melyek számunkra már láthatatlanok – gondoljunk akár csak a föníciai magterület építészeti és művészeti emlékeire, melyek az ókori városok feltárhatatlan mivolta miatt csak közvetetten ismertek számunkra.

Ezáltal a képi ábrázolások vizsgálata nemcsak a bibliai szövegek megértéséhez adhat segítséget, hanem fordítva, a bibliai szövegek is segíthetnek abban, hogy megérthessük és értelmezhessük az ábrázolások, illetve hordozóik funkcióját, jelentését és jelentőségét.

Ennek ellenére a kutatás sokáig csak az ilyen tárgyakon megjelenő feliratokra koncentrált, mintegy ignorálva képi ábrázolásaikat.

E helyütt ezért Kurt Gallings tanulmányát¹ érdemes elsőként megemlíteni, melyet 1941-ben írt az északnyugat sémi vésett pecsétlők ikonográfiájáról, mivel ez a munka jelentős áttörést jelentett és sok tekintetben szemléletváltást hozott. A korábbi tanulmányok ugyanis, mint mondtuk, kizárólag epigráfiai szempontból közelítették meg ezt a tárgycsoportot, nevezetesen elsősorban paleográfiai és onomasztikai aspektusait vizsgálták. Galling mutatott rá először, hogy nem lehet figyelmen kívül hagyni a pecsétlőkön szereplő képi ábrázolások ikonográfiáját sem. Csoportosította a pecsétlőket motívumok alapján, a stílus alapján pedig megpróbált különbséget tenni a műhelyek között. Noha e tanulmány úttörő munkának tekinthető, Gallingnak csupán ez az egy írása jelent meg a témában.

Jelentős, a filológiai kutatást kiegészítő munka csak negyven évvel később született, és csupán ekkor kezdett érdeklődést mutatni a Biblia-kutatás az ikonográfiai tárgyú vizsgálatok iránt, mintegy újra felvéve Galling vizsgálatának fonalát.²

Az igazi áttörés az 1981-ben indult, a Freiburgi Egyetem Bibliai Kutatóintézete (Department für Biblische Studien, Universität Freiburg, Svájc) által életre hívott, Othmar Keel által vezetett projekt révén valósulhatott meg. Keel a freiburgi egyetemen még diákként vette fel az ókori közel-keleti ikonográfia címen futó kurzust, s itt szembesült azzal a ténnyel, hogy az általa kutatott régió ikonográfiai emlékeit – túlzás nélkül állíthatjuk – senki nem kutatja. A Keel által még hallgatóként megkezdett vizsgálatokból kinőtt projekt, mely ismét csak úttörő jelentőséggel bír, a palesztinai térségben talált pecsétnyomok feldolgozását, dokumentálását tűzte ki elsődleges céljául. A vizsgált intervallum a korai időktől a vaskor végéig terjed. A kutatási eredményeket négy katalógusban tárják elénk.³ A corpus közel 8500 pecsétlőt tartalmaz, amelyek fontos adatokat szolgáltatnak a régió vallásosságának megértéséhez.

A projekt keretében, illetve az ebből kinőtt iskolához köthető munkákban Othmar Keel és a „freiburgi iskola” több szempontból vizsgálja a különböző, pecsétnyomokon, illetve egyéb tárgyakon (pl. hengerpecséteken, elefántcsont faragványokon) megjelenített ábrázolásokat.

A művészeti és történeti megközelítéseken túl számunkra az általuk alkalmazott „ikonográfiai-bibliai” megközelítés lesz most lényeges, mely arra a kérdésre keresi a választ, hogy a képek milyen bővebb információt adhatnak a bibliai szövegek olvasásához, megértéséhez.

Az ikonográfia ugyanis jelentős segítséget nyújthat egy-egy bibliai szöveg értelmezéséhez, hiszen a képi ábrázolások jelen voltak az ókori Izrael és a szomszédos térségek lakóinak mindennapjaiban, így közelebb vezethetnek minket e kor gondolkodásának megértéséhez. Annak a vizsgálata, miként jelenítették meg a meghatározó természeti jelenségeket – amelyek önmagukban változatlanok –, mint például a napot, a holdat, a vihart, a földet vagy a fákat, melyek különleges jelentést hordoznak az ókori Kelet népeinél, feltárhatja, hogyan öntötték formába elképzeléseiket, és hogyan alakultak ki az ábrázolások.

A szövegek és a képi ábrázolások kapcsolata tekintetében a Keel-féle iskola kategorizálása alapján három típust különíthetünk el:⁴

- (1) Az első típusba sorolhatók azok a leírások, melyekben a szöveg egy konkrét képet ír le. Ilyen például Ezékiel 23,14–15, ahol a parázna asszonyként megszemélyesített Izrael vágyra gerjed az asszír domborműveken ábrázolt férfiak iránt: „De ez még tovább ment a paráználkodásban, mert látott férfialakokat a falra vésve, a káldeusok képmását vörös festékekkel rajzolva. Ezek övet viselnek a derekukon, kendős turbánt a fejükön, látszik mindnyájukról, hogy tiszték, hasonlóak a babilóniakhoz, akiknek Káldea a szülőföldje.”⁵
- (2) A második típusról akkor beszélhetünk, mikor egy ismert ikonográfiai ábrázolásmód hat a szövegre. Ilyen például a 2 Királyok 9,30 elbeszélése, Jezabel királyné halálának története, melyre hamarosan visszatérek.
- (3) A harmadik típusról pedig azokban az esetekben, mikor ugyanannak az eseménynek vagy motívumnak képi és

szöveges ábrázolása is ismert, melyek függetlenek egymástól. Erre példa Jákób megjelenése Lában előtt: ez a kép emlékeztet egy hivatalnok meghallgatására, aki megáll ura színe előtt (Genezis 31: 36–45).

A továbbiakban konkrét példák ismertetése révén tárgyalom elsőként e három típust, megvizsgálva, hogy valóban felállítható-e egy ennyire szigorú tipológia, majd pedig egy esettanulmány révén az ilyenfajta tipologizálás esetleges korlátaira, mondhatni veszélyeire szeretném felhívni a figyelmet.

Az első és meglehetősen egyszerű példa első látásra egyértelműen az első típushoz tartozik, tehát a freiburgi iskola értelmezési keretrendszerében arra világít rá, hogyan ír le a bibliai szöveg bizonyos képi ábrázolásokat, melyeken kerúbokat jelenítettek meg. A kerúboknak nevezett keveréklények⁶ összesen 90 alkalommal fordulnak elő az Ószövetség szövegében, azonban e szöveghelyek leírásai alapján egyetlen közös jellemzőjük sem fogható meg világosan, kivéve azt a tényt, hogy mindegyik locus szárnyas alakként említi őket. Ha a bibliai, szöveges kontextust nézzük, akkor a kerúbok ábrázolásának leírásai két nagyobb csoportra oszthatók. Az egyik kétdimenziós: megjelenhet szövött textílián vagy lapos domborműveken, a másik a háromdimenziós, ez utóbbiak élő, mozgó teremtményekként jelenítik meg a kerúbokat. Így a szent sátorban a függöny belső részén kétdimenziós lényeket ábrázoltak,⁷ melyek a templomban domborműveken,⁸ illetve szobrok formájában jelentek meg.⁹ A kerúbok ábrázolásai a Szent Sátor és a Templom legszentebb elemei közé tartoztak.

Ezen túl a kerúb nyugalmi helyként vagy trónként is funkcionálhatott, utóbbit az Isten láthatatlan jelenlétének vagy dicsőségének emelhetnék (Zsolt 11,40). Más szöveghelyek szerint az Úr lovagolhat is rajta,¹⁰ illetve arról is olvashatunk, hogy az Úr dicsősége megnyugszik a teremtményein.¹¹ A kerúboknak tehát, mint említettem, számos variációja fordul elő a bibliai leírásokban, lehet például egy vagy több arcuk, ember- vagy állatábrázatuk, illetve lehetnek többlábú keveréklények is. Hasonló keveréklények természetesen az ókori Kelet más népeinek művészetében is ismertek voltak, kiváltképpen az asszír művészetében.¹²

Ezékiel 41,18 megjegyzi, hogy mindig pálmafa helyezkedett el a két kerúb között: „kerúbok és pálmák díszítették, úgy-hogy minden pálma egy-egy kerúb közé került”. Ez a kép már a stilizált fa motívumának egy variációja (1. kép).¹³

Noha a kerúbok szöveges megjelenítéseit Othmar Keel az első típusba sorolta, a keveréklények és az életfa az ókori Keleten mindenhol ismert motívumai ezekben az esetekben is felvethetik, hogy a más kultúrákból ismert, adott esetben későbbi, de a szöveg utolsó redakciójakor már mindenképpen testközelből látott, tapasztalt, elsősorban mezopotámiai ábrázolások is hathattak az Urat kísérő lények megjelenítéseinek leírásaira. Tehát korántsem „éles” az előbbieken elkülönített típusok vagy kategóriák közötti határvonal, s mindez már a (2) típushoz vezet át minket, olyan példákhoz, amelyek azt reprezentálják, hogyan hathattak bizonyos képi ábrázolások és motívumok a bibliai szöveg leírásaira, adott esetben mintegy narratív elemmé növe ki magukat.

A legjellemzőbb példa erre Jezabel királyné halálának híres története (2 Királyok 9,30–37). A deuteronomista író¹⁴ szerint a föníciai származású Jezabel, a szidóni király lánya és Áháb



1. kép. Stilizált fák, kecskék és kerubok. Elefántesont pyxis (Kr. e. 9–7. század), lelőhely: Kalhu (Nimrud) (Keel 1997, 142, 189. kép nyomán)

izraeli uralkodó felesége maga volt a megtestesült gonosz, aki behozta az országba az idegen bálványokat, eltérítette Izrael népét az egy Isten tiszteletéről, ráadásul még az egyszerű emberekben sem könyörült. Megtestesíti mindazt, ami gyűlöletes, idegen – és az idegen kultuszok szokásos megítélése szerint „parázna”. Nem meglepő tehát, hogy Jezábel ellen két prófécia hangzik el a halála előtt, az első az 1 Kir 21,23-ban:

וְגַם-לְאִיִּזְבֵּל דָּבָר יְהוָה לֵאמֹר הַכְּלִיִּים יֹאכְלוּ
אֶת-אִיִּזְבֵּל בְּתֵל דָּוִד יִרְשָׁאֵל:
Jezábelről pedig így szól az Úr,
mondván: a kutyák eszik meg Jezá-
belt Jezréel falánál.

A másik prófécia pedig a 2 Kir 9,10a-ban olvasható:

וְאֶת-אִיִּזְבֵּל יֹאכְלוּ הַכְּלִיִּים בְּתֵל דָּוִד יִרְשָׁאֵל וְאִין
קִבֵּי
És Jezábelt a kutyák eszik meg Jezréel
földjén, és nem fogják eltemetni.

A jövődőlés természetesen be is teljesedik. A végzetes, végső események pontos részleteit érdemes szó szerint idéznünk:

30 Azután Jéhu megérkezett Jezréel-be. Amikor Jezábel ezt meghallotta, kifestette a szemét, feldíszítette a haját, és úgy ült ki az ablakra.
31 Amikor Jéhu bement a kapun, Jezábel ezt kérdezte: Békés-e a szándé-
kod, Zimri, uradnak gyilkosa?
32 Ő pedig fölnézve az ablakra így szólt: Ki az, aki velem tart? Akkor ki-
tekintett két-három udvarnok.
33 Ő megparancsolta: Dobjátok le!
Le is dobták, úgyhogy vére a falra

fröccsent meg a lovakra, amelyekkel át-
hajtott velük rajta.

34 Jéhu pedig bement, és miután evett és ivott, ezt mondta: Nézzetek utána ennek az átkozottnak, és temessétek el, mert mégiscsak egy király leánya volt!
35 De amikor odamentek, hogy elte-
messék, nem találtak belőle mást, csak a koponyáját, a lábait és a két kézfejét.
36 Visszatértek, és jelentették neki, mire ő ezt mondta: Az Úr igéje ez, amelyet kijelentett szolgálja, a tisbei Illés által: „A kutyák eszik meg Jezábel testét a jezréeli birtokon.”

Jezábel halálának története kétségkívül irodalmi alkotás, legfontosabb motívu-
mát, a kifestett, felékesített és az ablakon kitekintő, s mint em-
lítettük, a paráznaságot megtestesítő királyné képét azonban



a)



b)



c)



d)



e)

2. kép. „Ablakon kitekintő nő”-ábrázolások: elefántesont-faragványok Kalhuból (Kr. e. 9–7. század). a) BM 118159, British Museum (Herrmann 2017, 39, 33. kép nyomán); b) Hrouda 1991, 142 nyomán; c) ND 7739, Iraq Múzeum, Bagdad (Herrmann 2017, 107, 154. kép nyomán); d) ND 8005, Metropolitan Museum, New York (Herrmann 2017, 80, 89. kép nyomán); e) ND 7802, Iraq Múzeum, Bagdad (Herrmann 2017, 80, 90. kép nyomán)

világosan nem a szöveges, hanem az ikonográfiai hagyomány ihlette. Az ún. *ablakon kitekintő nő* ábrázolásairól van szó (2. kép), melyek leghíresebb reprezentánsai a dél-szíriai elefántcsont-faragványok közt találhatók meg, melyeken korlát fölött, egy keretezett ablakban jelennek meg a nőalakok. Az elefántcsontok leltárából több ilyen példa ismert Arsztan Tasból, Khorszábadból, illetve Samáriából.¹⁵ Nimrudból is jól ismertek további párhuzamok. Ezek az Kr. e. 9–8. századra keltezhetőek, mely a szír-föníciai elefántcsont-művészet második virágkorának tekinthető.¹⁶ E luxusiparág virágzása leginkább a tömeges asszír megrendelésnek köszönhető, ami nagymértékben fellendítette ezt az ipart, és ezáltal még elterjedtebbé váltak ezek az ábrázolások. Utóbbiak nyomot hagytak az asszír palotadomborművek motívumkincsében is: így például a híres ninivei domborművön, melyen Assur-bán-apli ünnepséget ábrázolják, a király egy díszágyon fekszik, az ágyat pedig az ablakon kitekintő asszony képei díszítik.¹⁷ Dupla ablakok jelennek meg itt, melyekben az asszonynak az egész teste látható. Elsőként Herbig vetette össze 1927-ben az ablakon kitekintő nő motívumát olyan ciprusi tárgyakkal, illetve bibliai szövegekkel, amelyek egy asszonyt említenek az ablakban, s mindezt kapcsolatba hozta a „templomi prostituáltak” önmagukat felkínáló közszemlére tetelével.¹⁸

Az „ablakon kitekintő nő” ábrázolásokon mindenekelőtt a fejdísz emelendő ki, melyet az asszony gyakran hord, és amely megegyezik az Állatok Úrnőjének az elefántcsont-faragványokon megjelenített fejkével (3. kép). Lényeges, hogy amikor az utóbbi istennő szexuális-erotikus aspektusát reprezentálják, akkor ezzel a fejdíszrel ábrázolják.¹⁹ Zimmern éppen ezért azt feltételezte, hogy a fejdísz arra a fonott hajpántra utal, amelyet a babilóni nők viseltek, amikor Aphrodité templomában egy idegennek felkínálták magukat.²⁰ Noha az említett gyakorlat létrehozására vonatkozóan nem rendelkezünk kortárs bizonyítékokkal, az ékszer mégis különösen szoros kapcsolatot jelzett az istennővel, ez az ikonográfiai részlet tehát mindenképp figyelmet érdemel az ábrázolások értelmezésekor.

Keel szerint az ablakon kitekintő nő fejdíszének egészen specifikus jelentése van: felfigyelt rá ugyanis, hogy némelyik dísz x formájú jelek vannak, ami az ókánaáni ábécében a Taw betűnek felel meg. Keel a bizonyítékok meggyőző sorát vezeti fel, amelyek arra mutatnak, hogy az x formájú jel kimondottan az állatok úrnőjéhez való tartozást jelölte.²¹ A Taw tehát nem jelent mást, mint hogy az asszonyt az istennőnek szentelték, ez pedig megadta számára a szükséges legitimációt az ablakban levő hely elfoglalására, amely egyébként tiltott volt, vagy legalábbis megbotránkoztatónak találták volna.²² Röviden tehát Keel is a kultikus prostitúcióval hozza összefüggésbe az



3. kép. „Az állatok úrnője”. Elefántcsont panel, ND 10518, Metropolitan Museum, New York (fotó: Herrmann 2017, 183, 288. kép nyomán; rajz: Winter 1983, Abb. 308 nyomán)

ilyen típusú ábrázolásokat, ami – anélkül, hogy most vitába szállnánk az ilyesfajta gyakorlat létét illetően – összességében még világosabbá teszi a Jezabel-történet ablak-motívumát. Az idegen királyné, a (nagybetűs) parázna éppen úgy jelenik meg, mint (állítólagos) kolléganői: prostituáltként, az ablakban – és ugyanezen ablakból kizuhanva leli halálát, az ábrázolás tehát valós, pontosabban valósnak beállított történetelemmé vált.

Lássunk egy példát a harmadik típushoz is, azaz egy olyan esetet, amikor kép és leírás egymástól függetlennek tűnik! A Leviticus 16, 7–10-ben olvasható a következő rész:

Azután fogja a két kecskebakot, állítsa azokat az Úr elé a kijelentés sátrának a bejáratánál, és vessen sorsot Áron a két bakra: az egyiket sorsolja ki az Úrnak, a másikat Azázélnak. Vezesse oda Áron azt a bakot, amely a sorsvetésben az Úrnak jutott, és készítse azt el vétekáldozatul. Azt a bakot pedig, amely a sorsvetésben Azázélnak jutott, állítsák élve az Úr elé, hogy engesztelést végezzen vele, és elküldje Azázélnak a pusztába.

Talán az egyetlen démon, aki relatív jelentőségre tett szert, s még a fogság után is szerepet játszott, az a híres Azázél. A nagy engesztelőünnep alkalmával két kecskebakot áldoztak fel az izraeliek a Leviticus 16 szerint, az egyiket vétekáldozatul az Úrnak, a másikat pedig Azázélnak küldték el a pusztába.²³ Nem teljesen világos, hogy az Azázél név vajon ténylegesen egy démon nevét rejti-e (az ‘éz = „kecskebak” és a ‘z/ = „elmenni” szavak összetételével), vagy esetleg annak a helynek a



4. kép. Hematit pecséthenger lenyomata Tell el-'Ajjulból.
Kr. e. 15–12. század, Palestine Museum, Jeruzsálem, 35.4011
(Keel 1997, 83, 96. kép nyomán)

neve, ahova kitűzték az áldozati bakot. A Leviticus 16 összefüggésében világos, hogy személynévként kell értelmeznünk Azázél nevét, hiszen a *l'JHWH* mellett hasonló konstrukcióban áll ott a *la'aza'zel*, az Úrnak, illetve Azázélnak szánt bakokról van szó.²⁴ A rítus az *eliminatio* kategóriájába tartozik, ami talán egy régi képzet és démonhit maradványa a Papi Irat egyik jelentős helyén, ahol teológiailag integrálva fontos szerepet tölt be.²⁵ Nincs megingatva a monoteizmus, hiszen a teológiai keret nem hagy kétséget afelől, hogy a bűnbocsánatot kitől kell várni: a kecskebak a pusztulásba viszi a vétket, az életet pedig JHWH adja.

Keel a továbbiakban tárgyalt ábrázolások alapján azt akarta demonstrálni, hogy az ókori Izraelben is megvolt a démonhit – azonban nem kapcsolta össze őket az imént idézett szöveghellyel.

Ha alaposabban megnézzük, a 4. kép meglehetősen archaikus benyomást kelt: egy láthatóan beteg embert támad meg egy szárnyas démon. Baloldalt a beteg ember mellett érdekes módon egy oroszlán szimbóluma látható, amely a királyság jelképe és egy istenség áll mögötte, aki segítségére siet a betegnek, és egy kecskebakot hajít a démonnak. Mivel a betegség Isten büntetése, az illető a bűnei miatt beteg, ezért elragadhatná a démon. Itt kerül a képbe a helyettes áldozat, a kecskebak, amit a beteg, kvázi bűnös ember helyett ajánlanak fel. Nem kizárt, hogy e démonhit maradványa jelenhet meg a nép bűnéért bemutatott engesztelő áldozatnál.²⁶

Az 5. kép kecskealakját Eissfeldt egyértelműen Azázélként magyarázza.²⁷ Az előbbieken tárgyalt jelenettel (és persze a szöveggel!) úgy függ össze, hogy a kecskebakot vélhetően Azázélnak küldték ki. Felette egy szakállas-szárnyas lényt inkább démonként kell értelmezni mint kerúbként, mivel elragadja az állatot – ez utalhat arra, hogy a kép egy rítus ábrázolásának tekinthető.²⁸

Vagyok aki vagyok / אֲנִי אֲשֶׁר אֶהְיֶה (Exodus 3, 14)

Az utolsó példa amellet, hogy megmutatja, a megfelelő filológiai elemzéssel karöltve miként járulhat hozzá az ikonográfiai alapú elemzés egy ószövetségi szöveghely pontosabb megértéséhez, ismételten rávilágít arra, hogy a freiburgi iskola ál-



5. kép. Elefántcsont-faragvány Megiddóból. Kr. e. 13–12. század,
Oriental Institute, Chicago (Keel 1997, 84, 97. kép nyomán)

tal felállított tipológia számos esetben tévutakra vihet, ha nem hagyjuk el a Szent Föld határait, és nem vizsgáljuk meg alaposabban az ábrázolások esetleges tágabb, a teljes ókori keleti kultúrkörből ismert párhuzamait is.

Az Exodus 32 szakasza (1–10 és 14–20) szerint:

1 Amikor azt látta a nép, hogy Mózes késlekedik, és nem jön le a hegyről, Áron köré sereglett a nép, és azt mondták neki: Jöjj, és készíts nekünk istent, hogy előttünk járjon! Mert nem tudjuk, hogy mi történt ezzel a Mózessel, aki felhozott bennünket Egyiptomból.

2 Áron ezt mondta nekik: Szedjétek ki az arany fülbevalókat feleségeitek, fiaitok és leányaitok füléből, és hozzátok ide hozzám!

3 Kiszedte hát az egész nép az arany fülbevalókat a füléből, és odavitte Áronhoz.

4 Ő átvette tőlük, vésővel mintát készített, és borjúsobrot öntött. Ekkor azt mondták: Ez a te istened, Izráel, aki fölhozott téged Egyiptomból.

5 Amikor Áron látta ezt, oltárt épített elé, majd kihirdette Áron: Holnap az Úr ünnepe lesz!

6 Másnap tehát korán fölkeltek, égőáldozatokat áldoztak, és békeáldozatokat mutattak be. Azután leült a nép enni és inni, majd mulatozni kezdtek.

7 Ekkor így beszélt Mózeshez az Úr: Menj, eredj le, mert megromlott a néped, amelyet fölhoztál Egyiptomból.

8 Hamar letértek arról az útról, amelyet megparancsoltam nekik. Borjúsobrot készítettek maguknak, az előtt borulnak le, annak áldoznak, és ezt mondják: Ez a te istened, Izráel, aki fölhozott téged Egyiptomból.

9 Majd ezt mondta Mózesnek az Úr: Látom, hogy ez a nép keménynyakú nép.

10 Most azért hagyd, hogy fellángoljon ellenük haragom, és végezzek velük! Téged azonban nagy néppé teszek.

(...)

14 Ekkor szájalomra indult az Úr, és nem hozta rá népére azt a bajt, amelyről beszélt.

Amikor Józsué meghallotta a nép hangos kiáltását, így szólt Mózeshez: Csatazaj hallatszik a táborból!

(...)

18 De ő így felelt: Nem diadalének hangja ez, nem is legyőztek énekének hangja, dalolás hangját hallom én!

19 Amikor a tábor közelébe ért, és meglátta a borjút meg a táncot, haragra lobbant Mózes, ledobta kezéből a táblákat, és összetörte a hegy lábánál.

20 Majd fogta a borjút, amelyet készítettek, elégette, porrá zúzta, vízbe szórta, és megitta azt Izráel fiaival.

Gyönyörűen beleillik az Exodus elbeszélésébe ez az esemény, hiszen az előbbi fő motívuma, mondanivalója, hogy Isten nem hasonlítható az idegen népek isteneihez, nem birtokolható, nem lehet vele alkudozni – és nem idézhető meg: utóbbi éppen az aranyborjú történetéből válhat világossá.

Ám nézzük részletesen e beszámolót! Mikor Isten először mutatkozik meg Mózesnek, annyit mond, hogy „vagyok, aki vagyok” (Exodus 3, 14) – Isten nem birtokolható tehát, nem mondja meg a nevét. Aztán a tíz csapás (Exodus 7–11) leírásából láthatóvá válik, hogy Istennel nem lehet alkudozni. Végül pedig eljutunk a Sinai-hegy lábánál történt eseményhez. Az Exodus 32,18 azonban, hogy közelebb juthassunk a szöveg pontosabb megértéséhez, filológiai kommentárra szorul:

אֵין קוֹל עֲנֹת גְבוּרָה וְאֵין קוֹל עֲנֹת חַלּוּשָׁה קוֹל עֲנֹת אֲנָחִי שָׁמָע:
Nem a győzelem kiáltásának hangja ez, sem a legyőzöttek kiáltásának hangja ez, hanem az éneklésnek hangját hallom én.

Feltehető, hogy a עֲנֹת (‘ajin, nun, waw, taw) szó itt nem ige-ként értelmezendő (mely esetben – qal igeörzsben – „énekelni, válaszolni” jelentéssel bírna), hanem tulajdonnévi értelemben, és ekkor „Anat”-ként is kiolvasható lenne e szó.²⁹ Az istennő-név lehetőségét alátámaszthatná, hogy az izraeliek által állított aranyborjú Anat reprezentációjaként volna értelmezhető, szarvasmarha formában. Ugyanakkor nem rendelkezünk arra vonatkozó forrással, hogy Anatnak lenne téhen formájú ábrá-

zolása; ezenkívül az Exodus 32-ben használatos borjú szó (עֵז) himnemű formában található, vagyis a pontos fordítása: „fiatal bika”, nem pedig עֵזָה, vagyis „fiatal üsző”,³⁰ pedig az istennő esetleges jelképeként nőstény állatot váránk.

Mit mond minderről a korábbi kutatás? Ronald Edelman mutatott rá elsőként, még a 60-as években, hogy az עֵזָה ezen a helyen nem áll sem qal igeörzsben, sem pedig piélben, ezért – a hagyományos bibliafordítások megoldásával szemben – nem ige-ként értelmezendő, hanem tulajdonnév, mégpedig Anat istennő neve.³¹ Az ő magyarázatában csupán annyi szerepel, hogy itt valószínűleg egy szójátékot találunk; de nem áll meszsze a drámai hatástól, hogy mindazt, ami a győzelem hangjával kapcsolatos, Anat istennő reprezentálja.

Whybray³² nem sokkal később reagált Edelman elméletére, és egyetértett vele, de szükségtelennek érezte a helyreigazítást, ugyanis az עֵזָה helyesírása egy dialektális variációt fejez ki az istennő nevének kiejtésében. Ariella Deem véleménye szerint elképzelhető az is, hogy az עֵזָה itt nem ige, hanem nőnemű főnév, amely a héber ענה gyökből, a „szeretni, szeretkezni” jelentésű igéből származik.³³ Nem magával az istennő nevével fordítaná le tehát a terminust, hanem az ige konnotációira helyezné a hangsúlyt. Ezzel a jelentéssel az istennév etimológiáját is megmagyarázza, csakúgy, mint a héber terminus változatát. Még egy példát említ az Exodus 21,10-ben, ahol a szöveg hely értelmezhetőbb fordítása:

אִם-אֶחָד יִקַּח-לָוִי שְׂאֵרָה בְּסוּתָהּ וְעִנְתָּהּ לֹא יִגָּרַע:

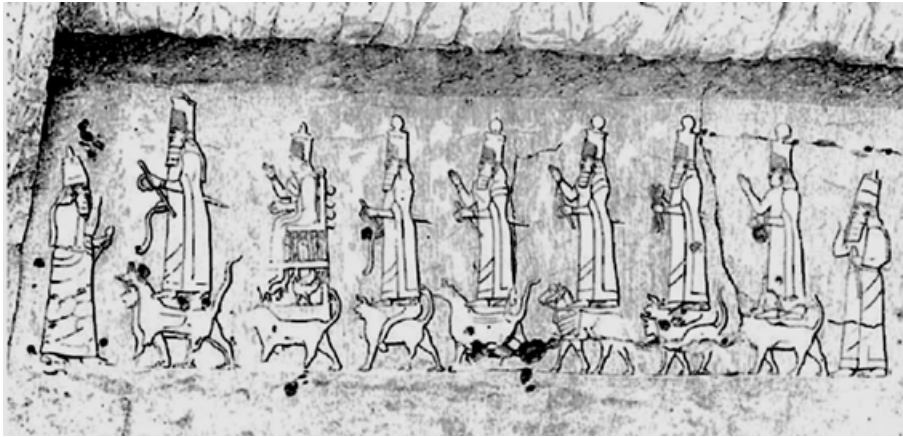
Ha elvesz (feleségül) másvalakit, az ő ételét, öltözetét és szexuális szükségletét ne csökkentse.

Az említett szövegben előforduló עֵזָה kifejezést, ami az ענה, „nemi együttélés” jelentésű főnév egyes szám 3. személyű nőnemű constructus alakja, szintén az ענה gyökből származtatja, amely szorosan összekapcsolódik az istennő jellemvonásaival. E példa némiképp az Exodus 32,18-cal kapcsolatos értelmezést is segítené, ahol is az ige „szeretkezni”³⁴ jelentését helyezné előtérbe – e megvilágításban pedig az értelmezése az „orgia hangja” lenne.

Hogyan értelmezhető az „orgia hangja” és a szövegben említett tánc rituális kontextusban, azaz az aranyborjú felállítása és a hozzá kapcsolódó kultikus aktusok kapcsán? Hasonló jelenet az, amikor Dávid behozza a frigyládát, Dávid teljes erővel táncol az Úr színe előtt, és ünnepi öltözetet, gyorsan éfődot köt magára – az 1 Sám 2,18 szerint: „Így vitte el Dávid és Izráel egész háza az Úr ládáját örömrivalgással és kürtzengéssel.”³⁵

Ez a hangos zene, tánc az isteni szféra figyelmének felkeltésére szolgál. Dávid egy processzió keretében kíséri a frigyládát Jeruzsálembe. Hasonló ünnepi jelenet, kiáltozás és extatikus tánc más közel-keleti rituálékban is ismert: ilyen kép tárul elénk például a mezopotámiai Inana-Dilbad himnusz processzió-leírásában.³⁶ Az ott leírt felvonulás szintén felborítja a társadalmi struktúrát, az Inana-Ištar-kultusz személyzetéhez tartozó rituális előadók pedig egy fegyveres (?) tánc keretében a „dobok fűkeveszett hangjára” feltehetően extázisba, transzba esnek. Mindez azonban mégsem eredményez káoszt, hanem egyfajta liminális állapotot, mikor a szférák közti határok elmosódnak, és amikor bárki találkozhat az istennővel – mondhatnánk, az istenség jelenvalóvá válik a földi világban.

És ezen a ponton kell megemlítenünk a jelenet esetleges ikonográfiai előképeit is, melyek még közelebb vihetnek a



6. kép. Újjasszir szikladombormű: Asszíria istenei hátasállataikon. Maltai, Sîn-ahhē-erība (Kr. e. 705–681) idejéből (Börker-Klähn 1982, nos. 207–210 nyomán)

pontos értelmezéshez. Az istenségek antropomorf alakban gyakran a szent állatuk hátán jelennek meg, azon áll a kultuszszobruk (6. kép).³⁷ Az aranyborjú-jelenetben tehát lényegében egy kultusztalapzat elkészítéséről olvashatunk, melyen az Úr megjelenhet. Mivel azonban az izraeliek e tárgyat saját akaratukból készítették, a környező népek kultusztárgyainak mintájára, az Úr nem fogadta el azt.³⁸ Az aranyborjú ledöntése és anyagának elpusztítása után a Frigyláda és a Szent Sátor többi aranytárgyának elkészítéséhez éppúgy közadakozásból gyűjtötték össze az aranyat, miként az aranyborjút is a nép felajánlott ékszereiből készítette Áron, és a Frigyláda tetején lévő aranykerubok lettek az a kitüntetett hely, melyeken az Úr megjelenhet, mikor kíván. Tehát funkció tekintetében itt is hátasállatokról van szó. A hátasállaton megjelenő istenség képi

ábrázolása jól ismert a térségben használt (őszíriai, óbabiloni, hettita) pecsétlenyomókon, domborműveken.³⁹

Véleményem szerint ebben az esetben sem arról van szó, hogy Izrael népe olyan balga lett volna, hogy egy aranybikát imádjon, hanem valamiféle rituális tánc, ének és esetleg további extatikus, akár orgiába torkolló rítusok révén – erre utal a héber *‘aná* ige – az imént említett mezopotámiai rituáléhoz hasonlóan megpróbálták megidézni istenüket, akit látni akartak valamiféle alakban, és az istenség megjelenési helyként hozták létre annak hátasállatát.

Összegzésképp elmondhatjuk, hogy az ikonográfiai vizsgálat sokáig csak mel-

lékes szereppel bírt a bibliai interpretációban. Othmar Keel munkássága kétségtelenül fordulópontot jelentett, hiszen felhívta a figyelmet a képek kutatásának jelentőségére, és lehetővé tette az Ószövetség kulturális háttéréhez kapcsolódó vizuális forrásanyag átfogó vizsgálatát. Mivel azonban úttörő munkáról van szó, nem szükséges feltétel nélkül elfogadnunk az általa felállított értelmezési keretrendszer és tipológia megkérdőjelezhetetlenségét. Az itt bemutatott példák is rávilágítanak arra, hogy kategorizálás helyett minden egyes műtárgyat egy jóval komplexebb rendszeren belül kell vizsgálnunk, figyelembe véve az ókori Kelet kulturális tradícióinak kölcsönhatását, ami által a régészet által fellelt egyes darabokat egy jóval tágabb, mégis egységes rendszerben tudjuk elhelyezni.

Jegyzetek

- 1 Gallig 1941.
- 2 Sass–Uehlinger 1993, xii–xiii.
- 3 Keel–Schroer 1985; Keel–Keel–Leu–Schroer 1989; Keel–Shuval–Uehlinger 1990; Keel 1994.
- 4 Keel 1992.
- 5 Protestáns Új Fordítású (újonnan revideált) Biblia (RÚF 2014).
- 6 Lásd az alábbiakon túl Wood 2008 tanulmányát. Nem kívánjuk sem megerősíteni, sem cáfolni a szerző azon nézetét, hogy a kerubok vallástörténetileg Szíria-Fönícia területéről származva kerültek a héber Bibliába, de az alábbi gondolataink ezzel összhangban vannak.
- 7 Vö. Exodus 26,1: „A hajlékot tíz sátorlapból készítsd: sodrott lenfonálból, kék és piros bíborból meg karmazsin fonálból, művészi módon beleszőtt kerubokkal készítsd azokat!”
- 8 1 Királyok 6,27–29: „A templom falára, körös-körül mindenütt, a belső és külső részre egyaránt domborműveket faragtak: kerubokat, pálmákat és virágfüzéreket.”
- 9 1 Királyok 6,23: „Készítetett olajfából a szentek szentjébe két kerubot, tíz-tíz könyök magasat.”
- 10 Zsoltárok 18,10: „Kerubon ülve repült, szelek szárnyán suhant.”
- 11 Ezékiel 10,4–5: „Akkor az Úr dicsősége a kerubról átvonult a templom küszöbéhez. A templom megtelt a felhővel, az udvar pedig megtelt az Úr dicsőségének fényével. A kerubok szárnyainak zúgása elhallatszott a külső udvarig; olyan volt, mintha a mindenható Isten hangja szólt volna.”
- 12 Az ókori mezopotámiai keveréklényekről kiváló áttekintést ad Wiggemann 1993.
- 13 Az ókori mezopotámiai (általában stilizált datolyapálmaként értelmezett) életfa-ábrázolásokhoz lásd Giovino 2007 (a korábbi értelmezések és szakirodalom összefoglalásával).
- 14 Nem célunk itt, hogy a 2 Királyok 9 fejezetének irodalmi analízisét adjuk, csupán utalunk egy újabb munkára: Robker 2012, 19–69. Robker szerint viszonylag egységes elbeszéléstől van szó e fejezetben, s Jezabel halála nyilván része ennek az elbeszélésnek. Csupán azok a passzusok tartoznak a kiegészítéshez („ramifications”), amelyek szerint Jezabel halála egy korábbi ítéletes prófécia beteljesedéseként értelmezendők, ill. amelyek Jezabel halálát és Nábót halálát összekapcsolják. Ezek a passzusok: 2 Királyok 9,7–10, valamint a 36. vers. Maga a 2 Királyok 9,30–37 azonban a Jéhu-elbeszélések része.
- 15 Az egyes ábrázolásokat áttekinti Winter 1983, 298.
- 16 Az Asszír Kr. e. 9–8. századi fővárosában, Kalhuban (Nimrud) a 19. századtól folytatott ásások során több ezer elefántcsont faragvány, illetve töredék került elő, melyek többségét az *Ivories from Nimrud* című sorozatban publikálták (összesen hét kötetben: Orchard 1967; Mallowan–Davies 1970; Mallowan–Herrmann 1974; Herrmann 1986; Herrmann 1992; Herrmann–Laidlaw 2009; Herrmann–Laidlaw 2013). A tárgyak legnagyobb részét az Asszír Birodalom által a Kr. e. 1. évezred elején meghódított, illetve függőségi viszonyba kényszerített államokból importálták,

- így a föníciai térségből (egyiptizáló darabok), az arámi államok területéről (szíriai köztes stílus, mely erős föníciai hatást mutat, valamint észak-szíriai stílus, mely pedig a korábbi hettita hagyomány továbbélését reprezentálja).
- 17 Kiadását lásd Barnett 1976, 57, Pl. LXIV. A bútorútszen megjelenő „ablakon kitekintő nő” ábrázolásának rövid értelmezéséhez lásd Bahrani 2001, 169 (a korábbi szakirodalom összefoglalásával).
 - 18 Herbig 1927.
 - 19 Bronzplakett Akkóból, késő bronzkor: Ben-Arieh–Edelstein 1977, 29–30. Aranyfüggő Minet el-Beidából, késő bronzkor: Negbi 1976, 99, Fig. 118. Aranyfüggő Minet el-Beidából, késő bronzkor: Negbi 1976, 99, Fig. 117.
 - 20 Zimmern 1928. Természetesen itt Hérodotos híres leírására utal, mely azonban vélhetően minden valóságálatot nélkülöz: „A babülóniak legrútább hagyománya a következő. Minden itt született nőnek életében egyszer le kell telepednie Aphrodité szentélyében, s odaadnia magát egy idegen férfinak. Sok asszony, aki nagyra tartja gazdagságát, restell a tömegben elvegyülni, s fedett kocsiában megy el a templomba, rabszolganői nagy csapatának kíséretében. A legtöbben azonban a következőképpen cselekszenek. Koszorúval a fejükön letelepednek Aphrodité szent területén, ahol hullámszik a tömeg, az emberek jönnek-mennek. Az asszonyok csoportjai között ösvények haladnak, ezeken járkálnak az idegen férfiak, hogy válasszanak közülük. Ha egy asszony itt egyszer leült, addig nem mehet haza, amíg egy idegen férfi nem dob egy ezüstpénzt az ölébe, s kívül a szent helyen nem közösül vele. Pénzdobás közben a férfinak azt kell mondania: »Mülitte istennőt hívom!« Az asszuroknál ugyanis Aphroditének Mülitte a neve. Az ezüstpénzt, bármekkora legyen is, nem szabad visszautasítani, mert a pénzdarab meg van szentelve. Az asszony azt követi, aki először dobott az ölébe pénzt, és senkit sem szabad visszautasítani. Miután odaadta magát, s ekképp lerótta az istennő iránti kötelességét, hazatér, s attól kezdve semmi pénzért nem hajlandó még egyszer megtenni. A szépek és termetre vonzóknak igen hamar hazamehetnek, a csúnyáknak viszont sokáig kell várakozniuk, amíg teljesíthetik kötelességüket. Van rá eset, hogy a várakozás három-négy évig is eltart. Küpros egy helységében uralkodik még hasonló szokás.” *A görög–perzsa háború* I. 199, ford. Muraközy Gyula (Budapest, Osiris, 2000). A hérodotosi beszámoló történetileg teljesen hiteltelen voltáról magyarul lásd Roth 2012, 25–26.
 - 21 Keel (1977, 207–208) szerint, mivel a taw betű jelentése „jel”, s mint ilyen, ez esetben egyszerűen csak arra utalhat, hogy az Állatok Úrnőjének jelöltetett, akinek szintén hasonló jel látszódik a fejdíszén. A jelenség vizsgálatakor párhuzamként említi az Exodus 28,36–38-at, ahol a főpapi homlokdíszrel kapcsolatban ez áll: „Készíts homlokdísz színaranyból, és vésd rá úgy, ahogyan a pecsétgyűrűbe szoktak vésni: Az ÚR szent tulajdona! Fűzd kék bíbor zsinórra, és legyen a süvegen, a süveg elején. Legyen Áron homlokán, és hordozza Áron a szent dolgokban elkövetett bűnök terhét, amelyeket Izrael fiai a különféle szent ajándékokkal kapcsolatban követnek el. Legyen mindig a homlokán, hogy kedvesek legyenek ők az ÚR előtt.”
 - 22 Keel ezen nézeteivel (Keel 1972; 1973; 1975) Winter is egyetértett, aki továbbgondolta és publikálta kapcsolódó téziseit *Frau und Göttin* című művében (1983, 301).
 - 23 Természetesen ezzel a vallástörténeti kérdéssel is jelentős irodalom foglalkozik. Az utóbbi évtizedekben B. Janowski kutatásai voltak legjelentősebbek, aki eredményeit nemrégiben egy cikkben foglalta össze: Janowski 2017. Korábban ő írta a *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 4. kiadásában a „Sündenbock” címszót, valamint a *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* lexiikon „Azazel” címszavát. A kutatást jól összegzi Douglas 2003, aki szerint három magyarázati lehetőség is van Azázél eredetére. Egyrészt lehet az Azázél egyszerűen név – az a kecske, akinek el kell mennie. A másik szerint lehet, hogy Azázél egy hely, ahova a halálra szánt kecskét elküldik, a harmadik pedig az, hogy Azázél az a démon, akinek szánják az eliminációs áldozatot. A szerző megjegyzi, hogy bár mindegyik magyarázat lehetséges, mégis a legutóbbi terjedt el leginkább. Az Azázél kifejezés értelmezéséhez lásd még Pinker összefoglalását, a korábbi szakirodalommal: Pinker 2007, 3–14.
 - 24 Vö. Pinker 2007, 15.
 - 25 E helyütt azonban meg kell említsük Pinker azon végkövetkeztetését is, mely megoldást kínál az alapvető problémára: hogyan lehetséges, hogy egy kézzelfoghatóan a Második Templom korától adatolt rituálé keretében, ráadásul a zsidó vallás egyik leg-szentebb ünnepén egy sivatagi démonnak mutattak be engesztelő áldozatot? Pinker rámutat arra, hogy amennyiben az Azázél kifejezést „Erős Isten”-ként értelmezzük, utalhat JHWH harcias aspektusára, mely elsődlegesen sivatagi manifesztációihoz kötődik – s az esetleges, archaikus sivatagi kultushelyekhez, melyek emléke beleivódott az izraeli kulturális emlékezetbe. Ennek fényében a későbbi irodalmi hagyomány sátni entitásként leírt Azázél nem más, mint az utóbbiaknak a centralizált, Templom-központú kultusz jegyében történő perszonalifikációja, lásd Pinker 2007, főleg 22–25.
 - 26 Keel 1997, 83. A démonhit nyomairól az „óizraeli”, a királyság korának mondhatjuk, retrospektív módon monoteistaként ábrázolt vallássosságban lásd még Karasszon 1994, főleg 27–30.
 - 27 Eissfeldt 1950, 91.
 - 28 Keel 1997, 84.
 - 29 Cooper 1981, 401.
 - 30 Day 1995, 73.
 - 31 Edelmann 1966, 355.
 - 32 Whybray 1967, 122.
 - 33 Deem 1978.
 - 34 Ezen a helyen az ige a *qal* igetörzs infinitivus constructus esetben olvasható
 - 35 Megemlítendő, hogy Dávid felesége ezt látván felháborodik; véleményem szerint a felháborodása abból fakad, hogy itt valami olyan dolog történik, ami nem azt jelenti, hogy királyhoz méltatlan, hanem inkább szokatlan. A szöveg nem fejti ki bővebben ennek a processziónak a jelentőségét, mindenesetre Dávid esetében csak itt olvashatunk ilyen jellegű eseményről.
 - 36 A szöveg magyar fordításához, illetve részletes elemzéséhez lásd Esztári 2012, további irodalommal.
 - 37 Van Dijk 1957–71, 538; Hrouda 1957–71, 483–495; valamint *inter alia* a következő stílé és szikladombormű-ábrázolások: Börker-Klähn 1982, nos. 187a, 188, 205, 207–210, 240b, 250, 252, 270.
 - 38 Az ókori mezopotámiai kultuszszobrok kialakításakor és felavatásakor szintén kulcskérdés volt, hogy az adott istenség elfogadja-e a számára készített alkotást. Erről lásd Kalla 2012, 12–13, további irodalommal.
 - 39 Ószíriai pecsétlenyomók: Amiet 1973, 48; Wiseman–Forman 1958, 47. Pecsétlenyomó Babilóniából (Kr. e. 19–18. század): Kupper 1961, Fig. 22. Pecsétlenyomó Kültepeből, anatóliai eredetű (Kr. e. 1950–1850): Özgü 1965, Pl. 11a.

Bibliográfia

- Amiet, P. 1973. „Les sceaux de l’Ancien Orient”: *Archeologia* 63, 37–49.
- Bahrani, Z. 2001. *Women of Babylon. Gender and Representation in Mesopotamia*. London.
- Barnett, R. D. 1976. *Sculptures from the North Palace of Ashurbanipal at Nineveh (668–627 B.C.)*. London.
- Ben-Arieh, S. – Edelstein, G. 1977. *Tombs near the Persian Garden? Atiqot* 12. Jerusalem.
- Börker-Klähn, J. 1982. *Alt Vorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs*. Baghdader Forschungen 4. Mainz am Rhein.
- Cooper, A. 1981. „Divine Names and Epithets in the Ugaritic Texts”: S. Rummel (szerk.): *Ras Shamra Parallels. The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible*. Vol. III. Roma, 333–469.
- Deem, A. 1978. „The Goddess Anath and Some Biblical Hebrew Crucies”: *Journal of Semitic Studies* 23, 25–30.
- Douglas, M. 2003. „The Go-Away Goat”: R. Rendtorff – R. A. Kugler (szerk.): *The Book of Leviticus. Composition and Reception*. Vetus Testamentum Supplements 93. Leiden–Boston, 121–141.
- Edelmann, R. 1966. „To תָּנִיחַ Exodus XXXII 18”: *Vetus Testamentum* 16, 355.
- Eissfeldt, O. 1950. „Zur Deutung von Motiven auf den 1937 gefundenen phönizischen Elfenbeinarbeiten von Megiddo”: *Uö, Kleine Schriften*. III. Tübingen, 85–93.
- Esztári Réka 2012. „Égben kötöttett házasság. Himnusz Iddin-Dagan szent nászáról”: *Ókor* 11/3, 35–54.
- Galling, K. 1941. „Beschriftete Bildsiegel des ersten Jahrtausend v. Chr. vornehmlich aus Syrien und Palästina. Ein Beitrag zur Geschichte der phönizischen Kunst”: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 64, 121–202.
- Giovino, M. 2007. *The Assyrian Sacred Tree. A History of Interpretations*. Orbis Biblicus et Orientalis 230. Fribourg–Göttingen.
- Herbig, R. 1927. Aphrodite Parakypsa. *Orientalische Literaturzeitung* 11, 918–922.
- Herrmann, G. 1986. *Ivories from Nimrud IV. Ivories from Room SW 37, Fort Shalmaneser*. London.
- Herrmann, G. 1992. *Ivories from Nimrud V. The Small Collections from Fort Shalmaneser*. London.
- Herrmann, G. 2017. *Ancient Ivory. Masterpieces of the Assyrian Empire*. London.
- Herrmann, G. – Laidlaw, S. 2009. *Ivories from Nimrud VI. Ivories from the North West Palace (1845–1992)*. London.
- Herrmann, G. – Laidlaw, S. 2013. *Ivories from Nimrud VII. Ivories from Rooms SW 11/12 & T10, Fort Shalmaneser*. London.
- Hrouda, B. 1957–71. „Göttersymbole und -attribute A”: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*. Bd. 3. Fabel – Gyges. Berlin – New York, 483–495.
- Hrouda, B. 1991. *Der alte Orient. Geschichte und Kultur des alten Vorderasien*. München.
- Janowski, B. 2017. „Le bouc émissaire: un intermédiaire rituel entre cosmos et chaos”: T. Römer et al. (szerk.): *Entre dieux et hommes: anges, démons et autres figures intermédiaires. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 19 et 20 mai 2014*. Orbis Biblicus et Orientalis 286. Freiburg–Göttingen, 204–218.
- Kalla G. 2012. „Babilón szent térsége”: *Axis. Vallástörténeti folyóirat* 1/1, 9–49.
- Karasszon István 1994. *Az óizraeli vallás*. Budapest.
- Keel, O. 1972. *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*. Zürich – Neukirchen-Vluyn.
- Keel, O. 1973. „Das Vergraben der fremden Götter”: *Vetus Testamentum* 23, 305–336.
- Keel, O. 1975. „Kanaanäische Sühneriten auf ägyptischen Tempelreliefs”: *Vetus Testamentum* 25, 423–469.
- Keel, O. 1992. „Iconography and the Bible”: N. Freedman (szerk.): *Anchor Bible Dictionary*. Vol. III. New York et al., 358–374.
- Keel, O. 1977. „Rechttun oder Annahme des drohenden Gerichts? (Erwägungen zu Amos, dem frühen Jesaja und Micha)”: *Biblische Zeitschrift* 21, 200–218.
- Keel, O. 1994. *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band IV. *Mit Registern zu Bänden I–IV*. Orbis Biblicus et Orientalis 135. Freiburg–Göttingen.
- Keel, O. 1997. *The Symbolism of the Biblical World*. Winona Lake, IN.
- Keel, O. – Keel-Leu, H. – Schroer, S. 1989. *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band II. Orbis Biblicus et Orientalis 88. Freiburg–Göttingen.
- Keel, O. – Schroer, S. 1985. *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band I. Orbis Biblicus et Orientalis 67. Freiburg–Göttingen.
- Keel, O. – Shuval, M. – Uehlinger, Chr. 1990. *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band III. *Der frühe Eisenzeit. Ein Workshop*. Orbis Biblicus et Orientalis 100. Freiburg–Göttingen.
- Kupper, J.-R. 1961. *L’iconographie du dieu Amurru dans la glyptique de la 1ère dynastie babylonienne*. Bruxelles.
- Mallowan, M. E. L. – Glynn Davies, L. 1970. *Ivories from Nimrud II. Ivories in Assyrian Style*. London.
- Mallowan, M. E. L. – Herrmann, G. 1974. *Ivories from Nimrud III. Furniture from Room SW7, Fort Shalmaneser*. London.
- Negbi, O. 1976. *Canaanite Gods in Metal. An Archaeological Study of Ancient Syro-Palestinian Figurines*. Tel Aviv.
- Orchard, J. J. 1967. *Ivories from Nimrud I. Equestrian Bridle Harness Ornaments*. London.
- Özgü, N. 1965. *The Anatolian Group of Cylinder Seal Impressions from Kültepe*. Ankara.
- Pinker, A. 2007. „A Goat to Azazel”: *Journal of Hebrew Scriptures* 7.
- Robker, J. M. 2012. *The Jehu Revolution. A Royal Tradition of the Northern Kingdom and Its Ramifications*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 435. Berlin – New York.
- Roth, M. T. 2012. „Házasság, válás és prostitúció az ókori Mezopotámiában”: *Ókor* 11/3, 25–34.
- Sass, B. – Uehlinger, C. 1993. *The Iconography in the Study of Northwest Semitic Inscribed Seals*. Orbis Biblicus et Orientalis 125. Freiburg–Göttingen.
- Van Dijk, J. 1957–71. „Gott A”: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*. Bd. 3. Fabel – Gyges. Berlin – New York, 532–543.
- Whybray, R. N. 1967. „To תָּנִיחַ in Exodus XXXII 18”: *Vetus Testamentum* 17, 122.
- Wiggermann, F. A. M. 1993. „Mischwesen A”: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*. Bd. 8, 222–246.
- Winter, U. 1983. *Frau und Göttin*. Orbis Biblicus et Orientalis 53. Freiburg–Göttingen.
- Wiseman, D. J. – Forman, W. 1958. *Götter und Menschen im Rollsiegel Westasiens*. Prague.
- Wood, A. 2008. *On Wings and Wheels. A Synthetic Study of the Biblical Cherubim*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 385. Berlin – New York.
- Zimmern, H. 1928. Die babylonische Göttin am Fenster. *Orientalische Literaturzeitung* 31, 1–2.

Rituális tapasztalat az orphikus aranylemezekben

Dimenziók és folyamatok

Egyed Attila

Az utóbbi években a görög vallástörténetbe begyökerezett *polis*-vallás terminussal és az általa definiált értelmezési kerettel szemben egyre több kritika fogalmazódik meg. A strukturalista iskola által kidolgozott megközelítési mód az ókori görög vallást a *polis*-nak, azaz a városállamnak nevezett politikai és társadalmi képződménynek veti alá, amely rendszer saját földrajzi, politikai, gazdasági és társadalmi adottságaiból kiindulva határozza meg vallási panteonját, valamint intézmény- és rítusrendszerét. Nem kérdéses, hogy a görög vallás beágyazott a *polis*-rendszerbe, vagyis annak minden területét áthatja, és fordítva is: a görög városállamok fenntartják és kontrollálják a vallási intézményeiket. Az értelmezési keret ott válik sebezhetővé, ahol az individuális vagy a nem intézményesített vallási jelenségekkel vagy nem kezd semmit, vagy azokat a *polis*-vallás keretei közé erőlteti. Ilyen jelenségekre hozhatjuk fel példaként a mágiát, a magán- vagy idegen kultuszokat, valamint a személyes indíttatású vallásosságot.¹

A *megélt vallás* megközelítés, amely megpróbál túllépni a *polis*-vallás értelmezési korlátaiban, áthelyezi a hangsúlyt a közösségi nézőpontról az egyénire. Megjelenik az egyéni cselekvő gondolata, aki nem örökli a rendszert és beleolvad abba, hanem felhasználója és alakítója annak, vagyis képes a vallást a saját igényeihez alakítani (ebben az értelemben állítják, hogy a vallási rendszerekről nem mint statikus struktúrákról kell beszélni, hanem mint dinamikus, változó, formálódó vallásokról – *religion in the making*). Fontos változást jelent a megközelítésben, hogy a tanok és dogmák kutatása helyett nagyobb jelentőséget tulajdonít a gyakorlati szempontok elemzésének. Az egyéni cselekvők vallásosságának megismerése érdekében a módszer főként azokra a kommunikációs csatornák és módok kutatására helyezi a hangsúlyt, amelyek a vallási mezőnek az individuális felhasználását tükrözik. Az antik vallások esetében a *megélt vallás* megközelítés a fennmaradt írott vagy tárgyi források alapján azokra az alapvető kérdésekre próbál meg válaszokat adni, mint: milyen stratégiai döntések alapján építi fel egy egyén a vallási rendszerét? Milyen folyamatok, gondolati struktúrák olvashatók ki a vallási élményeit megörökítő szövegekből, vagy az azokat megtestesítő tárgyakból? Milyen szimbólumokat, nyelvezetet, médiumokat használ a kommunikációjában? Milyen céllal végez bizonyos rítusokat, és milyen rituális igényeket tart fenn? Hogyan ritualizál bizonyos koncepciókat és hogyan emlékezik rájuk? Milyen vallási kompetenciákról ad tanúbizonyságot? Milyen rituális autoritásokat fogad el? És így tovább.²

A nézőponti váltás nagy előnye, hogy ez a módszertan az ókori vallásoknak egy eddig teljesen megvilágítatlan területére képes fényt deríteni. Az eddigi vallástörténeti vizsgálódások legnagyobb része a vallási és rituális terminusok, cselekvések és rendszerek jelentéseire próbált értelmezéseket felállítani. A jelentések felfejtése a *megélt vallás* nézőpontjából másodlagos tényezővé válik, és áttevéődik a hangsúly a belső, implicit kategóriák vizsgálatára. Ezeknek a vizsgálatoknak nem céljuk, hogy értelmezzék az adott vallási rendszer forrásait. Inkább megpróbálják a források mögött álló egyén vagy csoport vallási rendszerének a gondolati struktúráit, motivációit, bizonyos szituációkban tanúsított érzelmeit feltárni, és ezekkel a dinamikus háttérfo-

A1

Thurioi, Kr. e. 4. század

*Tisztaként érkezem a tiszták közül, földmélyiek királynője,
Euklés, Eubuleus és a többi halhatatlan isten.
Hisz magam is azzal dicsekszem, hogy boldog fajotokból vagyok.
De leigázott engem a Moira
És a csillagvető villámjával.
De kiszálltam a gyászterhelt, fájdalmas körből,
És elértem gyors lábakkal az áhított koszorúhoz,
És lemerültem az úrnő, a földmélyi királynő ölébe;
Boldog vagy és igen áldott, istenné leszel majd halandó helyett.
Gidaként a tejbe estem.*

A2–3

Thurioi, Kr. e. 4. század

*Tisztaként érkezem a tiszták közül, földmélyiek királynője,
Euklés, Eubuleus és a többi istenek és daimónok.
Hisz magam is azzal dicsekszem, hogy boldog fajotokból vagyok.
Mégfizettem a váltságdíjat az igazságtalan tettekért.
Vagy a Moira igázott le vagy a villámok csillagvetője.
Most oltalomért könyörgök a szent Persephonénál,
Hogy jóindulattal küldjön majd engem az áldottak székeihez.*

lyamatokkal kiegészíteni a jelentések feltárására irányuló értelmezéseket.

A megélt vallás nézőpontja és az implicit kategóriák vizsgálata a görög vallástörténet szempontjából új iránynak számít, ám más rokondszcippinákban találunk hasonló módszertanokat. Az egyik ilyen párhuzam a ritualisztikában a 80-as években megjelenő szintaktikai módszertan. A nézettel szembenálló szemantikai megközelítésmód azt állította, hogy egy rítus önmagában kommunikálja az általa közvetíteni kívánt tartalmakat akár szó szerint, akár szimbólumok révén. Ezáltal a szemantikai alapú kutatások a nyelvi jelentésekből próbáltak következtetni az adott rítusok értelmezésére. Ezzel szemben a szintaktikai módszertan a nyelv által közvetített implicit kategóriák és azok hatásainak kiolvasására törekszik.³ A módszertan egyik teoretikusa, Valerio Valeri azt állítja, hogy a rítusok „nem csupán tartalmakat kommunikálnak a hagyományos módokon”, hanem *tapasztalati modelleket* alakítanak ki.⁴ Szerinte az a tény, hogy egy rítus résztvevője megérti, hogy az adott rítus mit is hoz létre, mit teremt, már önmagában feltételezi, hogy érti az adott kulturális vagy vallási környezet, rendszer premisszáit. Mindezek jelen vannak ugyan a rítusokban is, de csak implicit módon, és nem feltétlenül vannak explicit módon megfogalmazva. Ahogy Valeri mondja: „az egyetlen dolog, amit tisztán tudhatunk ezekről a premisszákról, annyi, hogy bizonyos helyzetekben *érzik* meg, *megtapasztalják* őket. És ezek a tapasztalatok hatással vannak bizonyos cselekvésekre és gondolati rendszerekre.”⁵

További párhuzamként hozhatjuk fel a Dimitrios Yatromanolakis és Panagiotis Roilos által filológiai megközelítésből megfogalmazott rituális költészet új paradigmáját is, amely kezdeményezés a görög költészeti művekben a rituális jelentések mintázatainak beágyazottságát kutatta. Habár az unilineáris szempontú vizsgálat (hogy egy szöveg hogyan interpretál újra egy adott rítust) szerintük is elengedhetetlen, de nem képezheti a rituális költészet kutatásának egyedüli módját. Ugyanis e műfaj lényegéhez tartozik, hogy a kifejezőmódjában olyan kölcsönösen egymásba kapcsolódó – legtöbbször homológiai, strukturális kapcsolódáson alapuló – mechanizmusok jelennek meg, amelyek a felszíni jelentéseknél mélyebben figyelhetők csak meg. A rituális költészet szövegei teljes utalási hálóik rendszerében egyszerre közvetítenek olyan belső tartalmakat is (érzelem, tapasztalat, világlátás stb.), amelyek textuális megjelenítése struktúrájukban, kifejezőmódjukban és szimbólumaikban hasonlóságot mutató költészeti mechanizmusok által történik.⁶

A jelen tanulmányban a fent vázolt megközelítésektől együttesen inspirált módszerrel az orphikus aranylemezek korpuszát fogom megvizsgálni, és a szövegek implicit kommunikációjának elemzésével először megpróbálom felszínre hozni a forrásokból kiolvasható rituális folyamatot, másodsor pedig rámutatok, hogy a rituális tapasztalat folyamatszemplélete tipikus orphikus gondolati sémaként azonosítható. Majd végül röviden megvizsgálom, hogy a rituális folyamatban fellelhető elemek között milyen dinamikák figyelhetők meg.

I.

Az említett célok máris szembeállítanak minket az első problémával, az orphikus vallási áramlat meghatározásával. A görög vallástörténet fejlődésével az orphikus áramlat is több értelme-

zési paradigmán ment már végig, az „orphizmusként” elképzelt, keresztény párhuzamokra épülő, megváltástan-alapú doktrinális vallás és szektaszerű követőinek a képétől a „hivatalos” (főszoborbeli) *polis*-vallás mellett meghúzódó marginális valláson át az egyéni többletigényekre reagáló, választható kultusz paradigmáig.⁷ A helyzetet az sem könnyítette, hogy a 20. század folyamán folyamatosan kerültek elő újabb és újabb fantasztikusnak számító leletek, amelyek az orphikus áramlat definícióját nem-hogy egyszerűsítették volna, hanem épp hogy még színeesebbé tették. Szükségessé vált a definíciók újragondolása, mivel a lényegyet kereső, egységesítő kísérletek nem tudták már kielégítően összefogni a források világát.

A leghasználhatóbb meghatározási elméletet Radcliffe Edmonds dolgozta ki, aki a wittgensteini „családi hasonlóságok” paradigmájára építve egy dinamikus szemléletű, többoldalú definícióval hálózta be az orphikus áramlat jellemzőit.⁸ Véleménye szerint nincs egyetlen közös jellemző, amely lényegként kiemelve maga köré rendezhetné a forrásokat, hanem többoldalú megközelítésre van szükség, amely több – de nem szükségszerűen közös, és egymást természetesen nem kizáró – kritérium alapján sorolja a forrásokat az „orphikus” címke alá. Ilyen kritériumok lehetnek Orpheus neve, a kirívó tisztaságra való igény, a sajátos kapcsolat az istenekkel, a furcsa vagy idegen rítusok, szokások stb. Edmonds érdekes módon nem sorolja a kritériumok közé az eszkatológiai célokat, bár a legtöbb orphikusnak nevezett forrás éppen a halál utáni boldog élet igényét hangsúlyozza. A definíció szerint minél több kritérium lelhető fel a felsoroltak közül egy adott forrásban, annál nagyobb bizonyossággal mondható az orphikusnak. Ám az is megeshet, hogy csak egy kritérium áll fenn, és így is orphikusnak címkézendő egy lelet, csak éppen kisebb valószínűséggel.

Ennek a megközelítésnek a *brikolázs*-elmélet az egyik tartóoszlopa, miszerint a szövegek felhasználói az orphikus misztériumokhoz kapcsolható mitikus és rituális konglomerátumból adott térben és időben azokat használták fel, amelyekre éppen vallási igényeik irányultak. Így magyarázható, hogy a szerteágazó forrásanyag sok helyen bír közös elemekkel, de egy elem sincs, amely minden egyes esetben megjelenne. A definíció további erősségét jelenti, hogy mindig alakítható és bővíthető lehetséges új források beemelésével, valamint új kritériumok felvetésével. A tanulmányban a mellett a hipotézisem mellett próbálok meg bizonyítékokat felhozni, hogy a rituális tapasztalat folyamatszemlélete az orphikus vallási áramlat többoldalú meghatározásában használható kritérium lehet.

Térjünk rá a tanulmány elsődleges forrására, az aranylemezek korpuszára. Eddig összesen 39 lemezről tudunk, amelyek a régészeti feltárások során a 19. század közepétől egészen napjainkig folyamatosan kerülnek elő dél-itáliai, valamint görögországi temetkezési lelőhelyekről.⁹ A lemezek sehol nem említik Orpheus nevét, viszont a többoldalú definíció kritériumaiból megtalálható bennük a kirívó tisztaság igénye, a különleges viszony a tipikusan orphikus istenvilággal, valamint kiegészítendő kritériumként az eszkatológiai célok is, így ez a források együttes kellően nagy eséllyel mondható orphikusnak.

A jelenleg is használt felosztás alapján az első kategóriát az A lemezek képezik, amelyek főképp thurioi sírokból kerültek elő (egy késői római példány kivételével), és legegyszerűbben a „tiszt a tiszták közül” önazonosítási formulával kategorizálhatók.¹⁰ A B típusú lemezek jóval tágabb földrajzi környezetből

A4

Thurioi, Kr. e. 4. század

*De mikor majd elhagyja a lélek a nap fényét,
Jobbra indulj, ha pontosan betartasz mindent szép rendjében.
Üdvözlégy, aki elviselted a szenvedést, amilyent korábban sosem
szenvedtél.*

*Emberből istenné lettél. Gidaként a tejbe estél.
Üdvöz légy, üdvöz légy. Jobbra indulj,
Persephoné szent tisztásai és kertjei felé.*

D1

Pelinna, Kr. e. 275 körül

*Most meghaltál és most megszületté, háromszor boldog, ezen a
napon.*

Mondd Persephonénak, hogy a Bakchios maga szabadított fel.

Bika, a tejbe rohantál.

Tüstént a tejbe rohantál.

Kos, a tejbe estél.

Most bort kapsz áldott jutalmadul.

És majd mész a föld alatt beavatottként, mint a többi boldogok.

*Valamennyi szöveg Edmonds (2011) szövegkiadását követi,
és a szerző fordítása.*



1. kép. Az aranylemezek lelőhelyei. A csillag a hosszabb, metrikus szövegeket jelöli, a négyzet pedig a rövid, néhány szavas példányokét (Graf–Johnston 2007, 2. nyomán)

származnak, Dél-Itáliától kezdve Thesszálián és Makedónián keresztül egész Krétáig megtalálhatók voltak. Ezt a típust „a Föld és a csillagos Ég fia vagyok” típusú bemutatkozási formulák jellemzik és az ide tartozó lemezek nagy részben hexameterben íródott alvilági útleírások szövegeit tartalmazzák, amelyek az odaérkező lelkeknek próbálnak utasításokat nyújtani a megfelelő teendők felől. A szövegeknek ezt a részét nem tudjuk hasznosítani a rituális folyamat rekonstrukálásában, mivel deskriptív műfajúak, és nem tanúskodnak rítusra utaló jegyekről. Ezért is ebből a kategóriából csak egyes részleteket és a bennük megjelenő *sphragist* fogom tárgyalni. És végül a D típus, amely épp azért alkot külön kategóriát, hogy az ide tartozó lemezek nem tartalmazzák az A és B lemezekhez hasonló önazonosítási formulákat, viszont a megszólított istenvilág és a vallási kontextus alapján egységes kategóriába sorolhatók. A C, E, F csoportokra e tanulmányban nem fogok kitérni, mivel ezek szövegei néhol csak neveket, egy-egy szót, vagy nem tisztán értelmezhető szövegeket tartalmazzák.

A fejezet során azt a hipotézisemet próbálom meg bebizonyítani, hogy az aranylemezek nem csupán egy adott rítusról nyújtanak információkat, hanem tapasztalati modelleként egy vallási rendszer teljes rituális folyamatát leképezik és több dimenzióban is tanúskodnak a rituális tapasztalat folyamatszemléletéről. Az aranylemezek ugyanis funkciójuk szerint megfelelnek a ritualisztikában tengelyszimbólumoknak nevezett tárgyakként, amelyek arról ismersezenek meg, hogy szét-feszítik a rituális kereteket azáltal, hogy egy adott rítus esetében nemcsak az arról való tapasztalatot képezik le, hanem a hatásairól is projekciókat nyújtanak.¹¹ A funkció és a szövegek szintaxisának egységében az aranylemezek is egy teljes rituális folyamatról számolnak be, amely legjobban a narratív strukturaltságban, az időaspektusokban és a szintaktikai viszonyok elemzésében ragadható meg. A tanulmány során a textuális dimenzióban megragadható és elemzett folyamatot megpróbálom folyamatosan párhuzamba állítani az egyéni felhasználó szemszögéből kiolvasható rituális dimenzióval.

A narratív elemzéssel indítva a legkézenfekvőbb, ha a vizsgálatot a gyűrűs szerkezettel bíró lemezekkel kezdem (A1, D1, D2, valamint részlegesen az A2, A3), ugyanis ezek az esetek adják a legátfogóbb képet a teljes rituális folyamatról. Az ókori irodalmi művekben gyakran megjelenő gyűrűs szerkesztési elv lényege, hogy az *in medias res* kezdet a jelen állapot dinamikus bemutatásával indít, majd a narráció egy erős törésponton visszalép a jelen helyzetet magyarázó múltbeli események kifejtéséhez. Végül a szerkezetet záró sorok az első sorokkal párhuzamba állítható tartalommal kanyarodnak vissza és oldják fel a szerkezetbe zárt feszültséget.

Az aranylemezek esetében a jelen idejű leírások a kezdet hirtelen berobbanása mellett sürgető időhatározókat és isteni *epikléis*ek (kultikus jelzők) sorait tartalmazzák. Az érzelmi töltet alapján kétségtelen, hogy a beszélő

szemszögéből a jelen idő valamiféle krízishelyzet. A kezdeti sorokból gyakran hasonló elemeket új kontextusban felelevenítő záró sorok a kezdeti krízishelyzetet nemcsak textuális szinten, hanem érzelmi síkon is feloldják. A narratív szerkezet középső, avagy keretezett része a jelen esetben rendhagyó. A gyűrűs szerkesztésben a retrospektív szakasz az előtte bemutatott jelen helyzetet hivatott megmagyarázni. Ez az aranylemezek esetében is igaz, ám szerepük túlmutat a jelen igazolásán, amennyiben egyfajta hídaként működnek a keretet képező struktúrák között. Egyfelől megmagyarázzák a bekövetkezett krízishelyzetet, másfelől legitimálják a jövő időben vázolt eredményekre való jogosultságot.

Az A típushoz tartozó lemezek egy kivétellel a „Tisztaként (*katharos*) érkezem a tiszták közül, földmélyiek királynője, / Euklés, Eubuleus és a többi halhatatlan isten, / Hisz magam is azzal dicsekszem, hogy boldog (*olbios*) fajtokból vagyok” sorokkal vagy ennek variációival indítanak. A jelen idejű önazonosítási formulából világos, hogy a történés az alvilágba érkezés pillanatát ragadja meg, mivel Persephoné és az alvilági istenek a megszólítottak.¹² A lemezek tulajdonosai alvilágba lépésükkor az istenekkel való közeli kapcsolatukat és rituálisan megfelelő állapotukat hangsúlyozzák. Azonban a formulák mögé nézve kimutathatjuk, hogy ez az állapot a múltban egy bizonyos ponton kezdődött el, és azóta folyamatosan tartó, megvalósított és fenntartott minőséget reprezentál.

A lemezek görög szóhasználata a tisztaságot a *katharos* melléknévvel fejezi ki, amelynek etimológiája és a vallási regiszterben való előfordulásai alapján tudjuk, hogy a tisztaságnak elsősorban a fizikai aspektusát jelenti, amely egy konkrét szennyeződéstől való mentességet ír le.¹³ Ám az aranylemezek kontextusában világos, hogy a beszélő egy halotti lélek, valamint – ahogy majd látni fogjuk – a tisztaság egy folyamatosan fenntartandó állapotot képez, így észszerűbb arra következtetni, hogy a terminus az új vallási áramlatban jelentésmódosuláson esett át, és elsődleges tartalmából a konkrét szennyezettség aspektusát tartotta meg.¹⁴ Ebből két dolog következik: egy-

részt, hogy a halotti lélek tisztulása még élete folyamán, fizikai formában történt.¹⁵ Másrészt következtethető, hogy a *katharos* státuszt megelőző konkrét szennyeződés egy negatív állapotot definiált, amelyből bizonyos cselekvés által az egyén képes volt kitörni. Az A2 és A3 lemezek még egy sorral bővítik a kezdeti formulát, és meg is nevezik a negatív állapotból való kilépésüket: „Megfizettem a váltságdíjat (*poiné*) az igazságtalan tettekért.” Ezek szerint a negatív állapot okozói bizonyos igazságtalan tettek voltak, és ezek hatását zárta le a múltban elvégzett tisztulás aktuusa.¹⁶

Láthatjuk tehát, hogy a *katharos* terminus éppen a két rituális állapot kontrasztját hivatott kiemelni, miközben érzékelteti a váltás alapvető felfogását is. Magában hordozza egy elmúlt negatív állapotnak az implicit jelenlétét, amelyet szembeállít a jelenleg aktuális állapottal, valamint magát a váltást „megtisztulásként” értelmezi. Ha mindezt levetítjük a rituális dimenzióra láthatjuk, hogy a rituális tapasztalat a múltban egy negatív állapotból indul (nevezzük 1. állapotnak), amelyből kilépve egy váltás során a *katharos* állapotba kerül (2. állapot). A két minőség közötti váltást egy tisztulásként megélt rítus eredményezi (nevezzük a rítusnak), amelyet a rituális dimenzióban véghezvitt állapotváltása alapján egy átmeneti rítusként kategorizálhatunk. Továbbá a D3, D5 és B10 lemezek arról is tudósítanak minket, hogy ez az átmeneti rítus egy kultuszba való beavatást jelentett. A D3 lemez ugyanis egy beavatott-ról (*mystés*) beszél, akit a jelen időben (a halál bekövetkezése után) büntetlennek (*apoinos*) nevez. A D5 lemez pedig hangsúlyozza, hogy az alvilágban a „beavatottak thiasosaihoz” kíván csatlakozni csakúgy, mint a B10 szereplője, aki az alvilágba érve „azon a szent úton jár, amelyen a többi dicső beavatott és bakchos is vonul.” E három részlet egyértelműen jelzi, hogy a múltban elvégzett cselekvés egy olyan beavatási rítusként azonosítható, amely tisztasági aspektussal bír.

A narratív felosztást követve eddig a jelenbeli tiszta állapotot és az azt megelőző negatív minőséget láthattuk, majd ezen a ponton jutunk a gyűrűs szerkezetekben megjelenő narratív retrospekcióhoz. A fennálló rendben való törést az A1 szövegében a „de”, az A2, A3 esetében a „vagy” kötőszavakkal jelölt erős kontraszt érzékelteti. A1: „De leigázott engem a Moira / És a csillagvető villámjával.” A2, A3: „Vagy a Moira igázott le, vagy a villámok csillagvetője.”¹⁷ A sorok a halál bekövetkeztének pillanatára utalnak vissza, amely nemcsak időben, hanem minőségben is felfüggesztette az előtte jellemző állapotot.¹⁸ A fennálló krízishelyzetben az egyén a múltra hivatkozva egy jövőbeli állapot elérését óhajtja, amiből jól érzékelhető, hogy a narratív töréspont a rituális dimenzióban is egy újabb átmenetet sugall. Előretekintve pedig a krízis feloldását reprezentáló zárósorokra az is világossá válik, hogy az elérendő isteni állapot (3. állapot) erős kontrasztban áll a halál előtti *katharos* (2. állapot) minőséggel. Ezek alapján a 2. állapot az egyértelműen negatív 1. és az egyértelműen pozitív 3. állapotok között csupán semleges, vagy legjobb esetben is különleges minőségként definiálható.

Az első két állapot közötti átmenetet (a rítus) már fentebb röviden kifejtettem és majd a továbbiakban is visszatérek még rá, ám most nézzük meg, hogy mit tudunk kimutatni a 2. és 3. állapotok közötti rituális átmenetről. A narratív szerkesztésben a múlt és a jövő idők közötti töréspontot képező jelen idejű sorok a váltást a halál bekövetkeztének pillanatára helyezik („De leigázott a Moira” – punktuális aoristos). Láthattuk, hogy

itt nem csupán időkezelési váltásról van szó, hanem impliciten a rituális dimenzióban bekövetkező átmenet is megjelenik, ugyanis a gyűrűs szerkesztés konstrukciójából érzékelhető, hogy a törésponton a *katharos* állapot (2. állapot) már–, míg az áldott állapot (3. állapot) még nem érvényesül. Hogyha textuális szinten a narratív töréspont az emberi idő realitásában a halál pillanatával felel meg, és rögtön utána jelen időben az egyén már az alvilágban tartózkodik, akkor feltételeznünk kell, hogy a rituális dimenzióban a halál okozta krízishelyzet feloldását a temetés rítusa kell, hogy jelentse (b rítus). Ezt a felvetést igazolják az aranylemezek azon sorai is, amelyek egyértelműen kijelentik, hogy a lemezek a funkciójukat egy élő perspektívából beszélő számára a halál pillanatában fogják majd kifejteni. Ilyen az A4 lemez első sora: „De mikor majd elhagyja a lélek a nap fényét”, vagy a B lemezeken megtalálható *sphragis* első sora: „Mnémosyné műve ez, ha majd halni készülsz”, amely sor visszacseng az A5 lemezen, ugyancsak a narratív töréspont szerepében: „De fogadjátok Mnémosynének ezt az ajándékát.”¹⁹ Az implicit párhuzam felvetését a fenti szövegek tartalmán túl a régészeti kontextus is alátámasztja. Tudniillik, kivétel nélkül mind a harminckilenc lemez sírok feltárása során került elő és a sírokon belül elfoglalt pozíciójuk is arra enged következtetni, hogy a lemezek gondos elhelyezés során kerülhettek az elhunyt környezetébe.²⁰ Az aranylemezek kontextusán kívül majd látni fogjuk, hogy egyes irodalmi párhuzamok is (Hérodotos részlet, Derveni papirusz) alátámasztják, hogy az orphikus rituális folyamatban hangsúlyos szereppel bír a temetés rítusa.

Visszatérve a narratív elemzésre – már említettem, hogy az aranylemezek esetében a gyűrűs szerkezet keretezett része rendhagyó, hisz egyszerre utal a kezdő és a záró struktúrára. Az első sor az elhunyt tiszta állapotáról beszél (2. állapot), amely valamikor még az élete során kezdődött el (kilépve az 1. állapotból), míg az utolsó sorok a reménybeli áldott állapot eléréséről (3. állapot) szólnak. A keretezett rész tartalmazza az első sor előzményeit és az utolsó sorok feltételeit. Mindezt a szöveg *analépsisek* (*flashbackek*) formájában közvetíti:

*De kiszálltam a gyászterhelt fájdalmas körből,
És elértem gyors lábakkal az áhított koszorúhoz,
És lemerültem az úrnő, a földmélyi királynő ölébe.*

A múltban elvégzett punktuális cselekményeket leíró sorok egy elvégzett rítusra utalnak vissza, mivel felépítésük a misztériumokból ismert *synthémákra* hasonlít. A *synthémák* olyan kijelentések vagy jelszavak, amelyek tömörített módon, képletesen kívánják visszaadni a misztériumrítuson való átesés élményét.²¹ A formulák szövegen belüli elhelyezése sem esetleges, ugyanis a D1 és D2 lemezekben előforduló *synthémák* is ugyanebben a narratív pozícióban szerepelnek: a narratív törés után *analépsisek* formájában, közvetlenül kapcsolódva egy *makarismos*-formulához: „Bika, a tejbe rohantál.” / „Tüstént a tejbe rohantál.” / „Kos, a tejbe estél.”²² Rendelkezésünkre állnak további irodalmi párhuzamok is, amelyek alapján feltételezhető, hogy a *synthémákhoz* gyakran kapcsolódnak a *makarismos*-formulák, és ezek együttesen képezik le egy rítus élményét és annak végkifejletét.²³ Az aranylemezek esetében csak az a kérdés nem egyértelmű, hogy a rituális dimenzióban melyik időszakaszt öleli át a két szerkezet narratív kapcsolata.

Vagyis melyik rítushoz kapcsolódnak a *synthémák* és melyikhez a *makarismosok*?

A *synthémák* kapcsolatát a beavatási rítushoz (a rítus) szinte egyértelműen tudjuk bizonyítani. Egyrészt a gyűrűs szerkezetben a narratív törés utáni retrospektív szakaszban kapnak helyet, ami azt jelenti, hogy a jelenbeli *katharos* minőségért (2. állapot) a *synthémák* rítusa volt a felelős. A *katharos* terminus elemzésénél pedig kiemeltük, hogy itt egy élő személy tisztulására kell gondolnunk, így nem köthetjük azt a temetéshez. Azt is láthattuk, hogy a *sphragis* szerint az aranylemezek az Emlékezet (Mnemosyné) isteni autoritása alá tartoztak, így a lemezek megszerzése is az egyén élete során a beavatáskor kellett, hogy történjen (hisz aligha lehetne számon kérni az emlékezetet egy temetési szertartás hatásaként). És végezetül, több lemezen is megjelenik, hogy a halálba érkező személy már *bakchos* és/vagy *mystés* minőségekkel bír. Mivel nem tudunk olyan esetről, hogy temetési szertartás okozott volna ilyen minőségeket, ezért ezeket automatikusan a beavatáshoz kell kapcsolnunk. A narratív szerkesztettséget tekintve az élet során, a múlt időben elért minőségek és a halál beálltának a jelen ideje közötti kontraszt megjelenésében a D1, D2, D5 lemezeken is a múltba vetített minőségek megszerzése Bakchos isteni autoritásához kapcsolódnak. Tartalmilag pedig a D1, D2, A1 és A4 lemezek *synthémái* is dionysosi állatinkarnációkat idéznek.²⁴ Mindezek az érvek alapján egyértelműen kijelenthetjük, hogy a *synthémák* ahhoz a múltban elvégzett beavatási rítushoz (a rítus) kapcsolhatók, amely tisztulási aspektussal bírt és Bakchos autoritása alá tartozott.

A *makarismosok* kérdése kicsit bonyolultabb. Az aranylemezek gyűrűs szerkezetében a záróstruktúrák mindig a rituális célként azonosítható *locus amoenus* elérését vetítik előre.²⁵ Az A1 lemezen szereplő formula a gyűrűs szerkezet záróstruktúrájában jelenik meg, az egyént jelen időben szólítja meg, és jövő idejű reményekről beszél neki: „Boldog vagy és igen áldott, istenné leszel majd halandó helyett.” A sorban nemcsak a nézőpontváltás figyelhető meg a bevezető elemekhez képest – az istenekről az egyénre helyeződik a hangsúly –, hanem az áldott állapot (3. állapot) reményének a projekciója is. Ez az eset a jelen idejű kijelentésével az alvilágba érkezéshez –, vagyis rituális dimenzióban a temetés (b rítus) kontextusához kapcsolódik. Az A4 lemezen ugyanebben a narratív pozícióban, vagyis a gyűrűs szerkezet záró struktúrájában ugyanez az időkezelés jelenik meg, csak éppen *makarismos*-formula nélkül:

*Most oltalomért könyörgök a szent Persephonénál,
Hogy jóindulattal küldjön majd engem az áldottak székei-
hez.*

Az A1 isteni kijelentéseivel szemben e sorok emberi szereplője bár teljesen más tónusban beszél, időkezelésével ugyanazt az információt közvetíti: jelenleg épp az alvilágban tartózkodik és a jövőbeli áldott állapotáért könyörög.

A fenti esetekkel szemben a D1, D2 lemezek *makarismosai* a gyűrűs szerkezet nyitó soraiban helyezkednek el:

*Most meghaltál, és most megszülettél, háromszor boldog,
ezen a napon.
Mondd Persephonénak, hogy a Bakchios maga szabadított
fel.²⁶*

Bár a történetek aoristos igeaspektusban szerepelnek (a pontualitás hangsúlyozására), az időhatározók hangsúlyos megjelenése semmi kétséget nem hagy afelől, hogy itt ugyancsak jelen idejű történésekről van szó (ahogyan ezt a gyűrűs szerkesztés is megkövetelné). Ám a következő sorban már megjelenik egy időbeli törés, ugyanis a felszólító aspektusú aoristos (*eipein* / mondd) egy még meg nem történt eseményt kapcsol össze egy már megtörténttel (*elyse* / felszabadított). Itt érezhető, hogy – csakúgy, mint az A lemezek *makarismosai* esetében – felsejlik a jelen időhöz képest egy jövőbeli projekció is, amelyet egy múltbeli esemény legitimál. A narratív törés utáni retrospektív sorokat ebben az esetben is *synthémák* fejezik ki: „Bika, a tejbe rohantál.” / „Tüstént a tejbe rohantál.” / „Kos, a tejbe estél.” Majd e lemezek is – az A4-hez hasonlóan – a narratív szerkezetük záróstruktúrájában újra megjelenítik a jelen idő és projektált jövő kapcsolatát:

*Most bort kapsz áldott jutalmadul.
És majd mész a föld alatt beavatottként, mint a többi bol-
dogok.*

Láthattuk, hogy az A1 lemezen a *synthémákhoz* –, a D1, D2 lemezekeken pedig a Bakchoshoz kötődő felszabaduláshoz (fentebb kimutattuk, hogy mindkettő az a rítusra vonatkozik) viszonyítva a *makarismos*-formulák mindig egy rákövetkező időstruktúrában jelentkeznek. Azt is kimutattuk már, hogy a narratív jelen idő a rituális dimenzióban a temetés környezetével feleltethető meg, így feltételezhetnénk, hogy a *makarismosok* a b rítushoz kapcsolódhatnak. Ám figyelembe kell vennünk, hogy a narrációban leképezett normatív idő nem feleltethető meg a rituális idővel. Ugyanis már kimutattuk, hogy az aranylemezek még élő perspektívából készültek és funkciójuk a beavatási rítus elvégzésével aktiválódott (vagyis a kultuszba való belépés eredményezte a létezésüket). Mégis a bennük szereplő narráció jelen ideje az alvilágba érkezés folyamatát ragadja meg. Ez betudható annak a ténynek is, hogy a lemezek a halál bekövetkeztére készülnek, ahogyan ez világosan kiolvasható az A4 első sorából („De mikor majd elhagyja a lélek a nap fényét”) és a *sphragis*ből is. Ha tehát a fókuszpont a halál bekövetkezése utánra tevődik és ezt a narráció a jelen időben képezi le, akkor az emberi idő szempontjából a beavatáskor megszerzett lemezek a rituális dimenzióban tulajdonképpen a múlt idejű történeteket leszámítva minden más eseményt csupán projektálnak.

Ezt az időbeli csúszást emeli ki Hans Dieter Betz is, aki arra a következtetésre jutott, hogy az aranylemezek az egyének élete alatt megtörtént beavatási rítushoz köthetők és a bennük szereplő *makarismosok* által már a jelenben tudatva lett velük, hogy majd az alvilágba érkezve pozitív elbírálásban fognak részesülni. Ehhez viszonyítva a jövő idejű sorok meg ennek a projekciónak a reményteli bekövetkeztét vetítik előre. A jelenségre irodalmi párhuzamként a Hegyi Beszédet hozza fel (Mt. 5, 3–12), amelyben a jelen időben prezentált *makarismosok* ugyancsak projekcióként jelennek meg, mivel egyértelmű, hogy ezek beteljesedése csak a Végítélet utánra várható.²⁷ Ám Betz nézete alapján – ha az áldott állapot ígéretének bekövetkezése valóban ennyire egyértelmű – nem tudnánk értelmezni a narratív töréspont által okozott feszültséget, amit néhány jelen idejű sor érzelmi töltete is sugall.²⁸ Jóval inkább úgy tűnik,

hogy a *makarismos*-formulák projekciója a beavatás (a rítus) utáni folyamatban egy bizonyos feltételhez kötött állandó aktualitást hivatottak leképezni. A boldog minőség ígérete az a rítustól a b rítusig tartó rituális szakaszban folyamatosan fennáll, hogyha e változó időszakban (2. állapot) egy rituális feltétel szüntelenül teljesül. A narratív szerkesztettség pedig egyértelműen hangsúlyozza, hogy a jelen idő krízishelyzetében a múltban elvégzett rítushoz (a rítus) kapcsolódó tisztaság megléte képezi ezt a bizonyos rituális feltételt.

Említettem, hogy a *synthémák* egy rítus elvégzésének az élményét, míg a *makarismosok* ezeknek a hatását hivatottak leképezni. A további párhuzamok alapján láthattuk, hogy a két formula általában szorosan kapcsolódik egymáshoz. Ám az aranylemezek esetében a narratív környezet arról tanúskodik, hogy a két elem között a rituális időben egy folyamatosan csúszó kapcsolat figyelhető meg. Továbbá azt is láthattuk, hogy a *makarismosok* által leképezett hatás egy állandó lehetőségként jelenik meg, amely egy feltételhez kötött folyamatos fenntartást igényel. Tehát a narratív szinten megjelenő *synthéma*–*makarismos* kapcsolat a rituális dimenzióban az a rítustól a b rítusig tartó folyamatban képezhető le, amely az általuk keretezett köztes szakaszt (a 2. állapotot) egy fenntartandó, változó minőségként definiálja.

A folyamatszempléletnek a szintaktikai szintű megragadásához kis kitérőt kell tennünk a rövidebb lemezekre. A jelen és a múlt idők közötti szintaktikai kapcsolat – vagyis az alvilágba érkezés és a továbblépéshez legitimációt nyújtó múltbeli rítus között – azon lemezek szövegeiben is kimutatható, amelyek nincsenek gyűrűs szerkezetbe formálva és a *synthéma*–*makarismos* kapcsolat is hiányzik belőlük. Az A4 lemez megszólítottja jelen időben épp az alvilágba érkezik, majd az utolsó sorok továbblépését (3. állapot) múltidőbe formált *synthémákkal* (a rítus) igazolja:

Üdvöz légy, aki elviselted a szenvedést, amilyent korábban sosem szenvedtél.

Emberből istenné lettél.

Gidaként a tejbe estél.

Üdvöz légy, üdvöz légy. Jobbra indulj,

Persephoné szent tisztái és kertjei felé.

A szintaktikai kapcsolat a D3 lemez mindössze két sorából is kiolvasható, ugyanis a beszélő, miután elmondja a jelszavakat, a már megszerzett tisztaságáért (implicit múlt jelzi az 1. állapotot és az a rítust) méltán nyer bebocsátást a *locus amoenus*ba (jelen, 3. állapot): „Jelszavak: *Andrikepaidothyrsos. Andrikepaidothyrsos. Brimó. Brimó.* Lépj be a szent tisztásra. Büntelen ugyanis a beavatott.”²⁹ És ugyanilyen felépítésben a D5 tábla is az elvégzett rítusok (múlt, a rítus) és misztériumok alapján kéri a bebocsátást a boldog közösségbe (jelen, 3. állapot): „Küldj



2. kép. A1 lemez, Thurioi, Kr. e. 4. század
(jelenleg: Museo Archeologico Nazionale, Nápoly, inv. no. 111625)

engem a beavatottak *thiasos*aihoz. Láttam a Földmélyi Déméter rítusait és a Hegyi Anya misztériumait.”³⁰ A rövidebb lemezek felépítése alapján látható, hogy a tartalomnak az időben eltolódó szintaktikai elhelyezése is a rituális tapasztalat folyamatszempléletéről tanúskodik.

Ugyancsak a textuális szinten maradva, a harmadik kategóriát – amelyben a folyamatszemplélet megragadható – a nyelvtani dimenzió képezi. A rendhagyónak számító A5 lemez (Rómában került elő és a Kr. u. 2. századra datálható!) jelen idejű kezdeti formulája az előbbiekével megegyezik, csak itt éppen harmadik személyű az elbeszélő: „Tisztaként érkezik a tiszták közül, földmélyiek királynője.” A rend megtörését és a rá adott megoldást itt egyetlen mondat képezi le: „De fogadjátok / Mnemosynének ezt az ajándékát, mely emberek éneklésétől híres.” E sorok nemcsak az aranylemez önmeghatározását tartalmazzák, hanem arra is rávilágítanak, hogy az utolsó sorban teljesített feltétel mellett épp a tábla jelenléte szolgáltatja a megoldást a fennálló krízishelyzetre. Végezetül az utolsó sor hihetetlen tömörséggel jeleníti meg a fent vázolt narratív szerkezetek legelemibb mondandóját: „Kaikilia Sekundeina, jöjj, mivel a rítus által istennővé lettél.” A jelen időben befogadott személy tehát valamikor elvégzett egy rítust (a rítus), aminek hatása folyamatában (átvezet a 2. állapoton és a b rítuson) azt eredményezte, hogy elérte az istennői minőséget (3. állapot). A görögben használt *δια γεγώσα* (*dia gegósa* / „istennővé lettél”) rezultatív perfectuma erősen érzékelteti, hogy az istennővé válást itt folyamatként kell tekinteni: a múltban kezdődött el – a rítus által –, folyamatosan fenntartotta aktualitását és most az alvilágba érve valósul meg, ekkor fejt ki az eredményét. A következő fejezetben, az irodalmi párhuzamok elemzése során még látni fogunk további példákat a rezultatív perfectumok által érzékeltetett folyamatos koncepcióról.

Az eddig textuális szinten elemzett folyamatszemplélet a két rítus közötti kapcsolat által a rituális dimenzióban is ki-

mutatható. A negatív státusból feloldó átmeneti rítus (**a** rítus) az eddigiek alapján kettős hatással bírt. A doktrinális hatás az „Emlékezet műve/ajándéka” formulából olvasható ki, és azt tanúsítja, hogy gondolati síkon is egy fenntartandó állapot szükséges ahhoz, hogy a halál beállta után (a **b** rítus elvégzésével, amikor a lemez a sírba kerül), az alvilágba érve az egyén továbbléphessen az elérendő állapotába. Másodsorban pedig a rítus egy operatív hatással is járt, vagyis a negatív állapotból való kilépést „tisztulásként” értelmezve megteremtette a rituális tisztaság igényét, amely kapcsolati princípiumként fogja össze a két rítust és az általuk határolt életszakaszt. Már fentebb kimutattuk, hogy *mystés* és *bakchos* minőségek alapján itt egy beavatási rítusra kell gondolnunk; ezt kiegészítőleg most azt is láthatjuk, hogy ez rítus az egyén számára valóban új gondolati és fizikai igényeket teremtett, így jogosan kategorizáltuk egy új kultuszba való beavatási rítusnak.

Még a bevezetőben említettem, hogy a lemezeket rituális tengelyszimbólumokként értelmezem, mivel szétfeszítik a hozzájuk kapcsolódó rítus kereteit és annak a hatásáról is projekciókat nyújtanak. Ezt a nézetet textuális szinten épp az imént sikerült kimutatni a *synthéma-makarismos* kapcsolat elemzésével. Ám ugyanez a folyamatos kapcsolat kimutatható a funkcionális szinten is, hisz a *sphragis* önmeghatározásából láthattuk, hogy a lemezek rendeltetése az élő perspektívából a halál beálltaig tart, vagyis a beavatáskor való megszerzéstől a temetéskori sírba tételig (régészeti kontextus ezt alátámasztja). Látható tehát, hogy funkcionális szinten is az időbeli kapcsolódás a rituális tapasztalat folyamatszemplétéről tanúskodik.

A tanulmánynak ezen a pontján érdemes összegezni, hogy mit is tudtunk eddig kiolvasni az aranylemezek narratív szerkezetének és belső kategóriáinak vizsgálatából. A gyűrűs szerkezetek nyitóstruktúráiban implicit utalásokat láthattunk, miszerint a jelen idejű minőséget (2. állapot) egy múltbeli negatív állapot (1. állapot) előzött meg. A két struktúra közötti átmenetet egy beavatási rítus (**a** rítus) formájában azonosítottuk, amelyet a narratív szerkezetben a retrospektív aspektusú *synthémák* fejeztek ki. A narratív szerkezet záróoraiban pedig felismerhettünk egy jövőbeli áldott állapotot (3. állapot), amely minőségbe való átmenetet a temetés szertartásában (**b** rítus) tudtunk megragadni.

Narratív szinten a *synthémák* és a *makarismos*-formulák kapcsolatának elemzésekor láthattuk, hogy a jövő időbe formált áldott állapot ígérete (3. állapot) egy folyamatosan aktuális realitásként jelenik meg az **a** és a **b** rítusoktól határolt szakaszban (2. állapot). Ebben a narratív időcsúszásban tudtuk elsőként megragadni az orphikus rituális tapasztalatnak a folyamatszemplétét. Textuális szinten maradvá, ugyanezt a szemléletet még sikerült kimutatni a rövidebb szövegű lemezek esetében a jelen idő és az ezt legitimáló múlt idő szintaktikai kapcsolatában, valamint egy esetben nyelvtani szinten is, a rezultatív perfectum időaspektusában. Funkcionális szinten a folyamatszemplétet a lemezeknek a tengelyszimbólumokkal való azonosításával tudtuk felidézni, vagyis kimutattuk, hogy a tárgyak rituális rendeltetése a beavatási rítustól a temetésig tartó folyamatban (**a** rítustól **b** rítusig) megy végbe. És végezetül rituális szinten is sikerült felfedni a két rítus kapcsolódását a beavatásnak (**a** rítus) a kettős hatása révén, vagyis az operatív

tisztaság és a doktrinális emlékezet kapcsolati tényezőknek a temetésig (**b** rítus) tartó folyamatos fenntartásának a gondolatában.

Az aranylemezek elemzéséből a három különböző szinten (textuális, funkcionális, rituális) kimutatott folyamatszemplét alátámasztja, hogy az orphikus rituális tapasztalat sosem egy befejezett, lezárt élmény, hanem egy mindig folyamatban lévő, kibontakozó és fenntartott (ezáltal változó) rituális felfogást képvisel, avagy a *megélt vallásosság* paradigma terminusával élve, formálódó vallás (*religion in the making*). A fejezet összszegzéseként az eddig kimutatott rituális folyamatot és annak a textuális leképezéseit párhuzamosan felvázolom az 1. táblán. Fontos kiemelni, hogy a táblázat szigorúan a normatív emberi idő lefolyását követi, mivel már kimutattuk, hogy sem a narratív, sem a rituális idő nem ezt a lineáris idősíkot követi. A táblázatban szürke színnel vontam össze a különböző szinteken megjelenő szakaszok kapcsolódási tereit, amely szakaszok a folyamatszempléletről tanúskodnak.

Textuális dimenzió			Rituális dimenzió
narratív szint	nyelvtani szint	tartalmi szint	
nyitó struktúra	implicit múlt	<i>poiné, apoínos, katharos</i> implicit előzményei	1. állapot: negatív minőség
retrospekció	aoristos	synthémák	a rítus: tisztulási aspektusú beavatási rítus
a keretezett rész együttes kapcsolódása a nyitó és záró struktúrákhoz	rezultatív perfectum	synthéma–makarismos kapcsolat	2. állapot: köztes/ speciális minőség
narratív törés	aoristos	leigázott a Moira	halál
záró vagy nyitó struktúra	jelen	<i>makarismos</i>	b rítus: temetés
záró struktúra	jövő	<i>olbios, theos</i>	3. állapot: pozitív minőség

A továbbiakban az aranylemezekből kiolvasott folyamatszemplétre irodalmi forrásokat fogok párhuzamként hozni, amelyek ugyancsak leképezhetők a textuális dimenzió fentebb kategorizált különböző szintjei szerint.³¹

II.

Először vegyük a szintaktikai szinten megjelenő időbeli kapcsolódásról tanúskodó szövegeket. Az orphikus rítusokhoz kötődő első irodalmi forrás Hérodotosztól származik, aki arról számol be (II. 81), hogy Egyiptomban a gyalpú temetkezési tabunak számított, és szerinte

ez megegyezik az orphikusnak és bakchikusnak nevezettekkel (ti. rítusokkal), amelyek valójában egyiptomiak és py-

thagoreusok. Ugyanis tilos gyapjában temetkezniük azoknak, akik ezekben a rítusokban részt vesznek. Szent mítoszuk is van ezekről.

Hérodotos részlete azt állítja, hogy a gyapjú temetkezési tabuja azokra vonatkozik, akik részt vesznek az orphikus rítusokban. Csakúgy, mint az aranylemezekben, a tisztaság igényének megjelenése kapcsolódik egy elvégzett rítushoz (**a** rítus), amely után az elért tiszta állapot (**2.** állapot) fenntartandóvá válik, és ez a követelmény a temetkezés (**b** rítus) során ismételt megjelenik. Továbbá látható, hogy Hérodotos e rítusokat asszociálja a Bakchos-kultusszal, így feltételezhető, hogy a két kultusz valamilyen közös aspektus alapján az *interpretatióra* fogékonyra vált. Párhuzamként eszünkbe juthat, hogy az aranylemezekben a tisztulással járó rítus (**a** rítus) isteni autoritása is Dionysos Bakchios volt.

Euripidés Hippolytos személyében egy sztereotipizált „orphikus” leírását adja:

csak büszkélkedj, kerüld a húsételt, zabálj növényt. Orpheust kövesd rajongva (bakcheue) mint urad, és jámboran forgasd a füstös könyveket...

Hippolytos 917–919 (Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása)

Ezek szerint, aki Orpheust fogadja el autoritásának, az bakchikus kultuszt gyakorol és életviteli változásokat fogad el, amelyeket folyamatosan fenntart (**a** rítus óta tartó **2.** állapot; a folyamatot világosan jelzik az imperfectumi alakok). A rítussal megjelenő tisztasági igény jelen esetben étkezési tabuk formájában jelenik meg. Erről a gondolatról a *Törvényekben* Platon is beszámol: „hajdankorban az úgynevezett orphikus életmód jött szokásba, amely megengedte az élettelen táplálék fogyasztását, de tartózkodott minden élőlénytől” (782c, ford. Kövendi Dénes). Euripidés egy töredéke (*Cret. fr. 2*) tovább árnyalja az életmódról kiformalódó képünket:

*tiszta életet vezetünk,
mióta az idai Zeus beavatottja (mystés)
és az éjjeli, őrzőngő Zagreus pásztora lettem,
elvégezve a nyers hús rítusát
és magasba emelve a fáklákat a Hegyi Anyának
a Kurétésekkel együtt
bakchosszá lettem szentelve. Teljesen fehér ruháimban
elkerülöm a halandók születéseit,
a temetőkhöz nem közelítek
és a lélekkel bíró étkektől tartózkodom³²*

Az eddigiekben is említett tilalom, az élő táplálék fogyasztásának kerülése mellett itt további életmódbeli váltásokról és tabukról is informálódhatunk.³³ Ám jelenleg csupán a teljes folyamatnak a kiindulási pontját, a kezdetét kell kiemelnünk, vagyis azt a nézetet, miszerint a tabukkal terhelt tiszta életvitel (**2.** állapot) egy rítus által vette kezdetét. E rítus pedig *bakchos* és *mystés* minőségeket eredményezett (**a** rítus), amely státuszok folyamatos fenntartást igényelnek, ami a tabuk megtartásával érhető el. Ugyancsak szintaktikai folyamatszemplétről árulkodik Platónnak az orphikus beavatókról szóló legteljesebb leírása is:

Vándorbeavatók és jósek járulnak a gazdag ajtajához, és meggyőzik, hogy istenektől rendelt hatalmuk van arra, hogy ha ő vagy ősei gazságot cselekedtek, áldozattal és ráolvasásokkal engesztelést szereznek neki élvezetes ünnepek révén, és ha valaki ártani akar ellenségének, csekély költség ellenében éppúgy árthatnak az igazságosnak, mint az igazságtalannak, hiszen ők ráolvasással és lekötételezéssel lekenyerezhetik az isteneket, hogy nekik szolgáljanak... Könyvhalmazokat mutogatnak: Musaiosét, Orpheusét – Seléné és a Múzsák sarjaiét, akik szerint – mint mondják – áldozataikat végzik. Meggyőzik nemcsak a magánosokat, de még az államokat is, hogy áldozatok (thysia) és holmi gyerekes vigalmak (paidias hédoné) útján bűnük fölloldozása (lyseis) és megtisztítása (katharmoi) eszközölhető nemcsak életükre nézve, de még haláluk utánra is. Ezeket hívják titkos beavatásoknak (teletai), ugyanis megszabadítanak minket minden halálon túli bűnhődéstől, viszont az áldozatot elmulasztóra szörnyű büntetés vár.

Állam II. 364b–365a (Szabó Miklós fordítása, néhány pontosítással)

Ebben a részletben az implicit odaértendő temetéstől eltekintve a teljes rituális folyamat megjelenik: a negatív állapotból (**1.** állapot) való feloldozást ígérő szakemberek azt tanítják, hogy a rítusaik (**a** rítus) nemcsak az egyének életére vannak hatással (a feloldozás alapján a **2.** állapot), hanem haláluk utánra is, ugyanis elvégzésük feltétel a túlvilági büntetések elkerülése érdekében (vagyis túlvilági boldogságra hivatottak a **3.** állapotnak megfelelően).³⁴

Fontos párhuzamként szolgál, hogy a Derveni papirusz első kolumnáiban egy rítus leírását és annak magyarázatát olvashatjuk. Bár nem egyértelmű, hogy e rítus a temetéshez vagy a beavatáshoz kapcsolható-e, a régészeti kontextus és a szövegben bemutatott *choé*, vagyis italáldozat arról árulkodik, hogy a papirusz rituális funkcióval bírhatott a temetési szertartás (**b** rítus) keretein belül.³⁵ Viszont a szertartások leírásánál az olvasható, hogy a rítust végző cselekvők már *mystés* minőségben szerepelnek. Bár a temetésre való utalások dominanciája alapján feltételezhetjük, hogy valóban egy bizonyos halotti rítusról kapunk beszámolót, a szöveg impliciten jelzi a már elvégzett beavatási rítust (**a** rítus) is a cselekvők *mystés* minősége által, így a két rítus közötti időbeli kapcsolódás ebben a forrásban is megjelenik.

Az eddig olvasott részletek szintaktikai módon, vagy néhol expliciten közölték, hogy a rítusok által keretezett tiszta minőség (**2.** állapot) egy folyamatosan fenntartandó állapot, amelyet a beavatási rítus indított el. Ez a gondolat nyelvtani struktúrákba rejtve impliciten is megjelenik néhány szövegrészletben. Platónnál olvashatjuk a következőket:

És megkockázatom, hogy azok az emberek is, akik a rítusokat (teletai) számunkra megalapították, nem voltak együgyűek, hanem valóban rejtvényekben beszéltek, amikor régen azt mondták, hogy aki profánul (amyétos) és avatatlanul (atelestos) érkezik a Hádésba, az a mocsokban fog fekédni, de aki megtisztítottan (kekatharmenos) és beavatottan (tetelesmenos), az az istenekkel fog lakozni.

Phaidón 69c

E részletben lezárt nézőpontú adiectivum verbalék írják le annak az egyénnek az állapotát, aki a beavatási rítus (**a** rítus) elvégzése nélkül érkezik az alvilágba. Egy cselekmény nem történt meg, így mindennemű változás kizárt (**2.** állapot hiánya). Ezzel szemben a tisztításon és a beavatáson (**a** rítus) résztvevők állapotát rezultatív perfectumok érzékeltetik, miszerint e minőségek egy múltbeli cselekvés eredményezte, folyamatosan fenntartott állapotként (**2.** állapot) értelmezendők. A szövegész azt is elárulja, hogy a tiszta minőség és az elvégzett rítus feltételnek számítanak a túlvilági boldogság elérésében (**3.** állapot). Hasonlóan rezultatív perfectumot használ egy cumae-i sírfelirat szövege is: „rituálisan tilos itt temetkeznie annak, aki nem lett beavatva a bakchosi rítusokba (*bebakcheumenos*)”.³⁶ Megint csak azt láthatjuk, hogy a túlvilágra vonatkozó elképzelések és elvárások kötődnek egy temetkezési tabuhoz (**b** rítus), ami kizárja azokat, akik egy múltban elvégzett rítus (**a** rítus) eredményeképpen nem váltak és nem maradtak meg *bakchos*-nak (ez jelentheti a **2.** vagy a folyamatában beteljesedő **3.** állapotot is).

Az imént bemutatott források és beszámolók alapján láthattuk, hogy az orphikus rituális tapasztalatra mindig egy folyamatban levő, formálódó vallási élményként (*religion in the making*) kell tekintenünk. A folyamatban a változás lehetősége mindig fennáll, ugyanis a tisztaság spektrumán belül, amely összefogja a két rítus által határolt életszakaszt (**2.** állapot), az egyén állapota bármikor mozoghat egy minőségi skálán fel és le. Az orphikus folyamat egy kitűzött cél felé halad (**3.** állapot), amely az elvégzett rítus által kreált többskálás hatások folyamatos fenntartását követeli. A textuális szinten megjelenő szintaktikai és nyelvtani struktúrákban kifejezett folyamatszempontok mellett a szövegek néhol tartalmilag is jelzik, hogy a megfelelő rituális viszonyok fenntartására való elköteleződés ugyancsak folyamatszempontú gondolati mintákban nyilvánul meg. Az ókori vallások isten–ember viszonyára használt *do ut des* értelmezési keret ebben az esetben láthatóan nem alkalmazható, hiszen a vallási cselekvők a rituális folyamattal szemben hosszan tartó elköteleződésről tesznek tanúbizonyságot. A viszony nem esetleges és punktuális, hanem folyamatos és erőfeszítésekkel fenntartott.³⁷

III.

A fenntartott, formálódó vallási élmény gondolati mintájának kiemelése után röviden merüljünk el a rituális dimenzióban, és nézzük meg, hogy a feltárt rituális folyamat és a benne található elemek közötti dinamikák hogyan épülnek egymásra és hogyan ábrázolhatók!

Sikerült kimutatni, hogy az elvégzett beavatási rítus (**a** rítus) amellet, hogy megnyitotta az eszkatológiai reményekhez (**3.** állapot) vezető rituális folyamatot, egy minőségi dimenziót is teremtett. E nézet abból a gondolatból ered, hogy a beavatás a kultusz előtti létet negatív állapotnak minősítette és ahhoz viszonyítva két minőségbeli fejlődési szintet épített fel. Ha tehát nem kerül sor a rítus elvégzésére, az *amyéto*s és *atelesto*s státusz (a lezárt aspektusú nyelvtani kifejezés szerint is) nem rendelkezhet minőségi skálával, sem túlvilági gondolatokkal, így a beavatatlan egyén állapotát gondolatban egy egyszempontú lineáris folyamatként képzelhetjük el, amely egy norma-

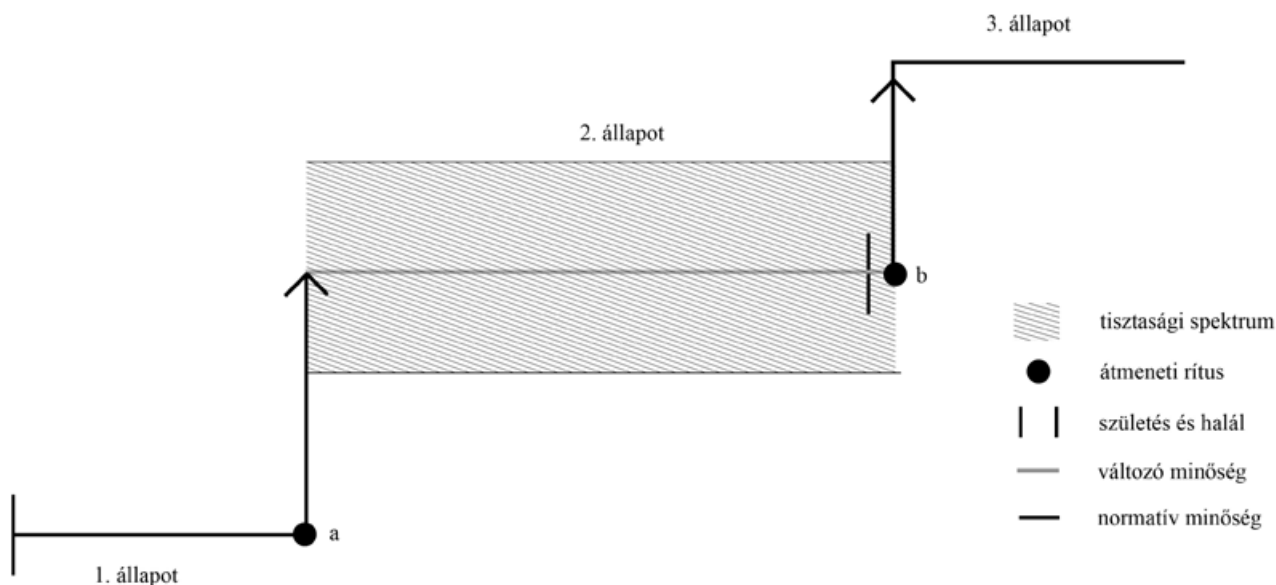
tív negatív minőségben vezet végig a születéstől a halálig (**1.** állapot).

Ezzel szemben a beavatási rítus elvégzése a rituális folyamat megnyitása mellett egy minőségi skála megteremtését is előidézi. A beavatatlan minőséghez viszonyítva a kiindulási pontunkat a túlvilági boldogság eszkatológiai ígéretének (**3.** állapot) gondolatában kell megragadnunk. Ez az állapot a tudat nélküli alvilági tengődéshez képest pozitív változást feltételez. Itt máris megtörik a lineáris kép, és az időt jelző vízszintes koordináta mellé oda kell képzelnünk egy függőleges minőségi skálát is. A pozitív állapot elérését több feltétel is köti, amelyekből az első az **1.** állapotból kivezető átmeneti rítus. Itt lép be a képbe az a beavatási rítus (**a** rítus), amely az eddig felmerült eszkatológiai igényt intézményesíti és ezáltal megnyitja a rituális folyamatot. Forrásaink kontextusában az is egyértelmű, hogy ez a rítus szoros kapcsolatban állt egy másik rítussal, mégpedig a temetkezési szertartással (**b** rítus). A túlvilági boldogság (**3.** állapot) mint a beavatási **a** rítus célja nem lenne elérhető a megfelelő temetési szertartás nélkül (**b** rítus). Ez a hatás visszafelé is igazolható. A temetkezési környezetből előkerült lemezek tulajdonosai a pozitív állapot elérésére jogosultságukat a beavatási rítus (**a** rítus) elvégzésével és a rá való emlékezéssel legitimálják. Látható tehát, hogy a két rítus kölcsönösen kihat és visszautal egymásra. Még az is elképzelhető, hogy e rítusok morfológiájukat tekintve is hasonló mintákat követtek, legalábbis erről tanúskodik Plutarchos egy töredéke (fr. 178), amely szerint a misztériumokban részt vevő egyén ugyanazt éli át, mint a lélek a halál pillanatában.

A szövegek alapján azt is kifejtettük, hogy a beavatási rítus (**a** rítus) a tiszta minőség megszerzésével járt, amely nem önmagában pozitív státuszt, hanem egy negatív állapottól való mentességet jelentett (**2.** állapot). Ilyen esetben, mikor egy rítus egy időben korábban megjelenő állapotra fejt ki hatását, a cselekvés csak elvégzése után aktualizálja az új helyzetet. Egy múltbeli negatív állapot eltörlése után a jelenbeli minőség már figyelembe kell hogy vegye a bekövetkezett minőségi változást. Ha a negatív állapot eltörlése eleinte az eszkatológiai remény feltételeként született is meg, a negatív állapottól megszabadult egyén státuszának aktualizálása során felmerült az igény ennek a minőségnek a fenntartására. A leggyakoribb nézetet követve: ennek a minőségnek a fenntartása az életmódbeli tabuk megtartásával történt. Ezt a gondolatot azonosítottuk a rítus operatív, működésbeli hatásával, amely egy egyénileg és társadalmilag is megragadható gyakorlati minőséget, a rituális tisztaság igényét eredményezte. Érdemes megfigyelni, hogy a rituális folyamat elemei hogyan bontakoztak ki egymással való kölcsönhatásaik alapján. Az eszkatológiai igény hozta létre a beavatási rítus intézményét, amely működésével egy újabb igény felmerülését okozta, a tisztaságét. Ez alapján a rítus két spektrumban megjelenő hatásai okságilag is összekapcsolhatók.

Feltételezhető, hogy a felvázolt normatív rituális folyamat a gyakorlatban nem csupán ezekből az elemekből épült fel. Tudunk ugyanis példákat hozni olyan esetekre, amelyben az **a** és **b** rítusoktól határolt létszakaszban (**2.** állapot) több további rítus is megjelenik. Nézzük meg, hogy hogyan is lehetséges ez!

Először is, röviden ki kell emelnünk a rituális folyamatban a tisztaság dimenziójának a szerepét. Megfigyelhetjük, hogy a



a ábra: a normatív rituális folyamat

tisztaság gondolata a folyamaton belül három ponton is jelentkezik: a beavatási rítusban (**a** rítus) az előzetes negatív állapot feloldása által (**1. állapot**), az életvitelben (**2. állapot**) az étkezési és életmódbeli tabuk által és a halál után a temetkezési tabuk által (**b** rítus). E hatáskörök alapján láthatjuk, hogy a tisztaság fogalma a rituális folyamatban kapcsolati princípium, amely összefogja egy egyénnek az időben kibontakozó minőségi átalakulásait. Az előzetes negatív (**1.**) és a beteljesült pozitív (**3.**) állapotok minőségi skálától független, normatív státuszokat jelölnek, amelyek bináris alapon vagy léteznek, vagy nem. Ám a két rítus által keretezett időszakasz (**2. állapot**) a tisztaság igénye által definiál egy minőségileg változó spektrumot, amelyen belül az egyén helyzete mozoghat pozitív vagy negatív irányba.

A változó skálán a tiszta minőség fenntartására a forrásaink szerint két lehetőség van: az egyik az életviteli tabuk megtartása, a másik az ismételt beavatási vagy tisztulási rítusok elvégzése. Az első verzióra fentebb már rengeteg példát láthattunk, most nézzük meg röviden a másodikat!

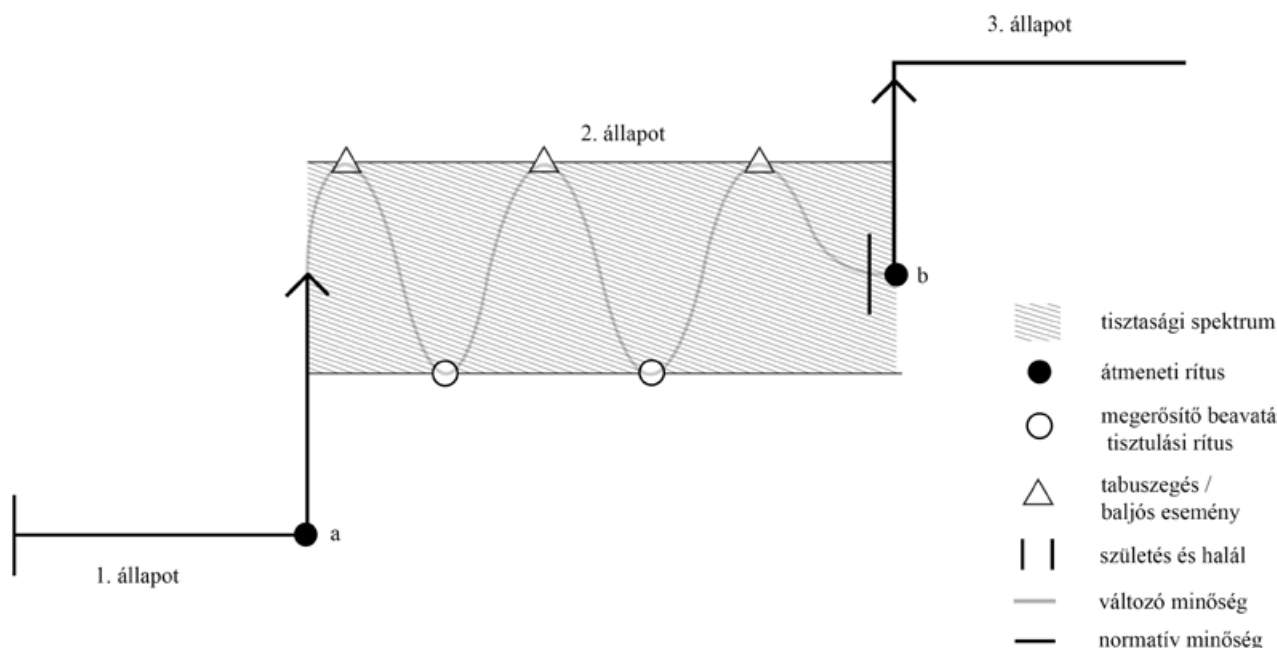
Egyes szövegrészekben az orphikus beavatók által ajánlott rítusok leírására imperfectumi alakokat használnak, ami azt közvetíti, hogy e rítusok hirdetése folyamatos volt. Erre példa Platón *Államából* a fent idézett részlet, valamint Hérodotos II. könyvének fentebb ugyancsak közölt sorai. Továbbá a Derveni papirusz szerzője, aki nem melleleg orphikus szövegek és rítusok exegetája, a 20. kolumnában azokat a beavatókat kritizálja, akik a megrendelő számára nem megfelelően végzik el a rítusait. Márpedig a kritikának csak akkor van értelme, ha ezt a rítust egy hozzáértőbb valaki újra elvégezhetné, tehát a rítus megismételhető. Továbbá ide köthető az aranylemezek kontextusából, hogy több olyan esettel is találkozunk, amikor egy sírból nemcsak egy, hanem több lemez is előkerült. Ilyenek az A4 és a C tábla, valamint a D1 és D2 lemezek sírjai. Egy lehetséges feltételezés, hogy a két lemez két rítus eredményeképpen került az egyénhez. A legexplicittebb irodalmi párhuzamot ebben az esetben Theophrastos képezi, aki a ba-

bonás ember jellemrajzában azt állítja, hogy az havonta jár el a feleségével és a gyerekeivel együtt az orphikus beavatóhoz rituális célból (*telesthésomenos*). Ráadásul mindezt tisztaságának megtartása érdekében teszi (*Jellemrajzok* 16).

A források alapján úgy tűnik, hogy a tisztaság igénye minden egyén számára egy személyes beállítódástól függő spektrumon mozgott. A babonás ember havi tisztulása bizonyára ennek a spektrumnak a túlzottan magas ingerküszöbét reprezentálja, míg elképzelhető, hogy a két aranylemezrel bíró egyén „megerősítő beavatása” egy „normálisabb” tempót, árnyaltabb tisztasági igényt közvetít. Annyi azonban világos, hogy az orphikus rituális folyamatnak elkötelezett egyének a tisztasági igényüket valamilyen módon folyamatosan fenntartották, és erre mindkét verzió kielégítőnek bizonyult. Még akkor is, ha Platón mélyen megveti azokat az embereket, akik a vándorbeavatóknak fizetve, úgymond a könnyebb utat választva tartják fenn a tiszta minőségüket.

Az ismételt rítus kapcsán felvetődik a kérdés, hogy a beavatási rítus (**a** rítus) ismételt elvégzéséről van-e szó, vagy egy különálló, csak a tisztasági igényekre formált egyedi gyakorlatról (lehetséges **c**, **d**, ... rítusok). A tudományos konszenzus alapján azt feltételezhetnénk, hogy egy állapotváltással járó átmeneti rítus nem lehet megismételhető. Viszont ha csak tisztító rítusról lenne szó, az bizonyára egy folyamatosan elvégezhető, egyéni igény szerint ismétlődő cselekvés lehetne. Ha ilyen logika alapján működne a görög *katharmoi* és *teletai* felosztás, akkor talán meg is tudnánk különböztetni e két kategóriát. Azonban e felosztás használata még az orphikus forrásokban sem következetes.

Lehetséges magyarázatul szolgálna, hogy e megnevezések egy rítus különböző aspektusait jelölik. Mivel a görögben amúgy is hiányzik egy olyan gyűjtőfogalom, mint a latin *ritus*, amelyen belül további kategóriák különböztethetők meg, lehetséges, hogy a három előforduló megjelölés egy adott rítus keretein belül végrehajtott különböző cselekményekre utal. Platón *Államának* fentebb idézett leírása is ezt nézetet sugallja:



b ábra: alternatív verzió: megismételt rítus vagy a babonás esete

...áldozatok (thysia) és holmi gyerekes vigalmak (paidias hédoné) útján bűnük föloldozása (lyseis) és megtisztítása (katharmoi) eszközölhető nemcsak életükre nézve, de még haláluk utánra is (teleutésasin). Ezeket hívják titkos rítusoknak (teletai).

E leírás szerint a rítus maga tartalmaz valamilyen áldozatot és vigalmakat, ezek hatása a feloldozás (lysis) és a tisztulás (katharmoi), és mindezt gyűjtően *teletainak* nevezik. Ám a fentebb közölt Phaidón-részlet már a rítus megnevezésére egy *hendia-dyoin* által a *myésist* és a *teletait* kapcsolja össze, utána meg a *katharmoi*t és a *teletait* mint ezek hatásait. Úgy tűnik, hogy a jelenlegi források terminológiai következetlensége miatt nem eldönthető, hogy az eszkatológiai cél elérésében alapvető beavatási rítus (a rítus) volt-e megismételhető, vagy létezett egy külön rituális gyakorlat, ami csak a tisztaság igényének kielégítésére reagált, ezt volt hivatott fenntartani és megerősíteni.

Összegzés

A rituális dimenzióban önmagában a rituális folyamat – a benne fellelhető struktúrákkal és az azok közötti dinamikával – komplex jelentéseket hordoz. Azáltal, hogy a megélt vallás módszertanával bizonyos forrásokban nem a felszíni jelentéseket, hanem a belső kommunikáció által közvetített gondolati struktúrákat tanulmányozzuk, egy adott jelenséget teljesen új szemszögből világíthatunk meg és fontos következtetésekre juthatunk. A tanulmányban a belső kategóriákra összpontosító módszertannal megpróbáltam alátámasztani, hogy a folya-

matszemplélet alapvető gondolati mintaként jelenik meg az orphikus rituális tapasztalatot kommunikáló forrásokban. Majd megpróbáltam rekonstruálni az orphikus források mögött meghúzódó rituális folyamatot, és kimutatni a benne megtalálható dinamikákat és hatásokat. A folyamatszemplélet megragadása arra engedett következtetni, hogy az orphikus vallási élmény egy folyamatosan fenntartott viszonyt reprezentál, amely egy cél megvalósítása érdekében halad, és egy folyamatában kialakuló és változékony rituális dimenziót definiál. A rituális dimenzióban megjelenő dinamikák és a kommunikációban fellelhető folyamatszemplélet olyan alapvető részletekkel képes gazdagítani az orphikus vallási áramlatról kialakított képünket, mint az egyéni motiváció, elköteleződés, rituális cél, a fenntartandó operatív igény (tisztaság) és gondolati dimenzió (emlékezet). Továbbá azt is sikerült kimutatni, hogy a teljes rituális folyamat, a több skálán mozgó hatásaival együtt, egy adott ponton nyílik meg és válik az egyén számára rituális valósággá: egy beavatási rítus elvégeztével. Ebből következik, hogy az orphikus vallási áramlat elsősorban a beavatási rítus intézménye köré szerveződött, vagyis ez tekinthető a kultusz fenomenológiai origójának.

A megélt vallás módszertanával kimutatott eredmények önmagukban nem definiálnak egy új paradigmát az orphikus áramlat kutatásában. Sokkal inkább újabb, ez idáig kevésbé figyelembe vett részletekkel gazdagítják az eddig felállított értelmezéseket. A kimutatott belső tényezők a teljes kép szempontjából olyan vázként működhetnek, amely időbeliséget, minőségi skálát, rituális súlypontokat, érzelmi töltetet és egyéni motivációkat képes rögzíteni egy értelmezési paradigma alá.

Jegyzetek

- 1 A 80-as években főképp a francia szociológiai iskola munkásságára építkezve olyan kutatók, mint Marcel Detienne, Jean-Pierre Vernant és Walter Burkert, elkezdtek kidolgozni a görög vallás *polis*-rendszerbe való teljes beágyazottságának értelmezési kereteit. A „polis-vallás” értelmezési paradigmát végül Christiane Sourvinou-Inwood dolgozta ki teljességében 1988-as, majd 1990-es tanulmányaiban, amelyek Buxton 2000-ben kerültek újra kiadásra. A nézettel szemben átfogó kritikát fogalmazott meg Kindt 2012, 12–35.
- 2 A megélt vallás paradigmájának a kidolgozására 2012 és 2017 között működött egy kutatócsoport *Lived Ancient Religion: Questioning „Cult” and „Polis Religion”* néven az erfurti egyetem Max Weber Centerében. A munka eredményeiről és a paradigma alapvető téziseiről lásd Albrecht et al. 2018. A csoport vezetője, Jörg Rüpke az értelmezési keret felhasználásával egy monográfiát is publikált, amelyben a római vallást új szemszögből közelíti meg: Rüpke 2016.
- 3 Az elmélet alapja a Chomsky-féle generatív nyelvtan, amelyben a szintaktikai struktúrák külön kezelendők a szemantikai tartalomtól. A ritualisztikában főképp Edmund Leach és Stanley Tambiah nevéhez kötődő szintaktikai rítuselmélet szerint a rítusok strukturált mintákban közölnek bizonyos jeleket, amelyek a résztvevőkben generált tapasztalatok révén az elmében fogalmakként reprodukálódnak. A szintaktikai megközelítésről bővebben lásd Bell 1997, 68–76; Michaels 2006.
- 4 Valeri 1985, 344.
- 5 A tanulmány során azon fordítások, amelyeknél nem jelölöm a fordítót (szakirodalmi, szépirodalmi vagy forrásszövegek esetében is) a saját szellemi termékeim.
- 6 A rituális költészet paradigmájának kifejtését lásd Yatromanolakis–Roilos 2004.
- 7 A jelen tanulmány keretei között nincs mód végigvenni az orphikus vallási áramlatról megfogalmazott különböző paradigmákat, de a kutatástörténetről átfogó fejezet szól Edmonds 2013-ban „Orphism through the Ages. A History of Scholarship” címmel.
- 8 Edmonds 2013, 6–10.
- 9 Az elsőként feltárt peteliai B1 lemez valamikor az 1830-as években látott napvilágot, a legutóbb publikált lemez a D5 pherai példány (2007), míg a „titokzatos” lesbosi lemez a mai napig kiadatlan. A lemezek kutatástörténetéről lásd Graf–Johnston 2007, 50–65; Edmonds 2011, 3–14.
- 10 A lemezek kategorizálásában és a fordítások alapjául Edmonds 2011 szövegkiadását használom, amely több kiegészítéssel a Günther Zuntz által 1971-ben vázolt kategorizálást követi. A *Persephone*-kötet (Zuntz 1971) volt az aranylemezek korpuszának egyik első átfogó elemzése, ám a szerző a forrásokat – a pelinai lemezek felfedezése óta tudjuk, hogy hibásan – pythagoreus temetkezési kontextusban interpretálta. További szövegvariánsok és kategorizálási elvek alapján dolgoznak Bernabé–Jimenez 2008, Graf–Johnston 2007, valamint Tzifopoulos 2010 szövegkiadásai. Az aranylemezek magyar nyelvű átfogó elemzéséhez lásd Bencze 2013.
- 11 „The ‘pivoting’ effected by such objects or acts implies an extension of the ritual frame, through the projection of the effect of the ritual action beyond its original limits to encompass the projection of its efficacy.” Turner 2006, 237.
- 12 Euklés Dionysosnak, míg Eubuleus Hádésnak a jelzője. Az aranylemezek istenvilágához lásd Bremmer 2013.
- 13 Az etimológiáról Burkert 1992, 64: „the root *kathar*; to clean/to purify, has no Indo-European etymology but ties in with a Semitic root in the sphere of purification: *qatar*; to fumigate”; Parker 1983, 299: „specific pollutions are envisaged that require cleansing.”
- 14 Edmonds említi Camporeale distinkcióját, miszerint kétféle purifikációs rítus különíthető el, a megelőző (preventív) és az esetleges (kontingens). Az előbbi arra szolgál, hogy elkerüljön egy lehetséges szennyeződést, az utóbbi pedig arra, hogy eltávolítson egy már meglevő tisztátalanságot. A *katharos* terminus kontingens szennyeződésre utal, lásd Camporeale előszavát a *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA)* II. kötetének „Purification” fejezetéhez.
- 15 Petrovic–Petrovic 2016, 260: „This state of purity results from a specific ritual which was performed while the soul was inhabiting a living body.”
- 16 Az aranylemezek szövegeiből a bűnösség kifejezésére csak ez és a D3: „Büntelen ugyanis a beavatott” sorok állnak rendelkezésünkre. A tágabb orphikus anyag megengedi a következtetést, hogy Dionysos titánok általi széttépésének a mítoszára gondoljunk. Ebben a verzióban az ember a Zeus által villámmal sújtott titánok hamaiból teremődik, így együttesen hordozza a dionysosi isteni magot és a titánok bűnös természetét. A mítoszra épülő értelmezések szerint a tisztító rítusok az ember természetéből a titáni bűnt hivatottak eltávolítani, erről bővebben lásd Bernabé 2002. Ezzel ellentétben Edmonds könyvének (2013) kilencedik fejezetében amellel érvel, hogy a bűnök csupán személyes vagy a családban elkövetett rossz tettekre utalnak.
- 17 Görögül *asteroblés/asteropés*, Zeus kultikus jelzője.
- 18 Jelenleg a rituális dimenzió kutatásában nem lényeges, de mégis kiemelendő, hogy ugyanolyan implicit módon, ahogyan az egyénnek a beavatás előtti negatív állapota is megjelent, felsejlik egy még korábbi, már nem az egyén, hanem az emberi nem eredetére vonatkozó implicit múlt idő az istenekkel közös áldott faj képében. Ez a részlet megint csak csábítóan kapcsolható a fenti jegyzetben említett „orphikus” Dionysos-mítoszhoz, amely szerint az emberek részben Dionysostól (isteni eredet) származnak. Az aranylemezek mögötti antropológiáról lásd Betz 2011.
- 19 A lemezek *sphragisa*, vagyis önmeghatározása három B típusú lemezen (B1, B11, B12) jelenik meg, mindhárom esetben igencsak töredékesen. A formulát Ferrari a következőképpen rekonstruálta: *Mnemosyné műve ez, ha majd halni készülsz ezt írja aranyba az emlékező hérós ...sötétségbe terítve.* A *sphragis* több kulcsfontosságú része is fölöttébb vitatott (pl. az első sorban *ergont* mint művet vagy *eriont* mint sírkövet kell olvasnunk). Az alternatív olvasatokat és a különböző verziókat lásd Ferrari 2011.
- 20 Azokban az esetekben, amelyekben ismerjük a lemezek síron belüli pozícióját, több esetben is előfordulnak a koponyán, a száj környezetében, a mellkasi részen, egy esetben nyakba akasztva, vagy a kezek környezetében. A régészeti kontextusról lásd Edmonds 2011 áttekintő táblázatait.
- 21 Porta a doktori disszertációjában (1999) arra a következtetésre jutott, hogy a *synthémák* mindig egy adott grammatikai struktúrát követnek, amelyben legtöbbször az alany áll elől, az állítvány meg leghátul (ez az A1, D1, D2 lemezekeken megjelenő négy esetben helytálló). Továbbá általános jelenség, hogy a *synthémák* vesszorainak kezdő és záró szótagai általában összezsengenek (háromszor *es-ethores/epeses*). Párhuzamképpen lásd az eleusisi *synthémákat*: Alexandriai Kelemen: *Protr.* 2, 21: „Bőjtöltem, ittam a *kykeónból*, kivettem a lábából, miután megtettem, betettem a kosárba, majd ismét a kosárból a lábába” (ford. Hegyi Dolores); vagy a vallási kontextusában jóval közelebb Guröb-papirusz *synthémáit*: „Jelszavak/... ölni túli isten/... Ittam [bort] / Számár. Pásztor. /... Jelszó: fent és lent... /] És ami neked lett adva, fogyaszd el, / Rakd a kosár[ba /T]oboz, / zúgattyú, kockák /Jütkör.”

- A tény, hogy jelen esetben az A1 *synthémái* hexameteres formájuk, betudható a költői környezethez való igazításnak. Riedweg 2011, 245: „...showing a certain tendency to adjust to its hexametric surroundings by assuming versified form...”
- 22 Az A4 *synthémája* bár más narratív pozícióban helyezkedik el, de ugyancsak kapcsolódik egy *makarismos*-formulához. Ugyanez mondható az A1 utolsó soráról is, amely úgy tűnik, mintha a gyűrűs szerkezet gondosan megformázott struktúrájának a lezárása után rendhagyóan jelenne meg. A sorok tartalmát tekintve láthatóan dionysosi kontextushoz kapcsolódnak, ehhez további párhuzamokat hozok a 24. jegyzetben. Jelen tanulmánynak nem célja a szövegek jelentésének az értelmezése, így ezeknek a formuláknak is csak a narratív kapcsolódása fontos számunkra. A *synthémák* tartalmi elemzéséhez lásd Faraone 2011.
- 23 Párhuzamos esetek, ahol a *synthéma* és a *makarismos*-formula összekapcsolódik: Pindaros fr. 137; Sophoklés fr. 837 Radt. Az aranylemezek *synthémái* mögötti rítusról lásd Graf 1993.
- 24 Dionysos mint bika: Hymn Palai. Euripidés: *Bacch.* 100, 920–922; Sophoklés fr. 959; Dionysos mint *Eiriphios*/gida: HSCH. s. v. Ἐιρήφιος. Dionysos és a kos: *Pap. Gurôb* in Bernabé OF 578 col. I, 10. „Kos és bakkecske / Tömértelen ajándékok / És a folyó partja mentén / Tartva a bakkecskének / Egye meg a megmaradt húst...”. A tejjel tápláló bakkhánsnőkről: Euripidés: *Bacch.* 699–711.
- 25 Az orphikus források alvilágképéről lásd Bernabé 2009.
- 26 A thessaliai Pelinnából előkerült két lemez (D1, D2) ugyanazt a szöveget tartalmazza, csak az 1-es két sorral hosszabb a társánál.
- 27 „We have to assume that the initiates knew about this decision already before their deaths, or it would not have been put into their graves in order to remind them. They must have learned of the makarismos while they were still alive, so that the decision of the goddess only represents the redemption of a promise given earlier.” Betz 2011, 114.
- 28 A4: „Jobbra indulj, ha pontosan betartasz mindent szép rendjében”; A2, A3: „Most oltalomért könyörgök a szent Persephonénál, / Hogy jóindulattal küldjön majd engem az áldottak székeihez.”
- 29 Már a pelinnai lemezeken (D1, D2) is megjelent a jelen idejű *makarismosok* kapcsolata Persephonéhoz, és a múlt idejű *synthémák* kapcsolata Dionysoshoz. A jelenleg tárgyalt D3 jelszavai is visszaidéztek ezt a párhuzamot. Az első jelszó egy három külön szóból összevont kompozíció: férfi–gyerek–bakchikus bot (*thyrsos*). Továbbá az első két elem egybeolvasása még az orphikus forrásokban megjelenő Érikepaios istenségre is utalhat, akit Dionysos-szal azonosítanak. A Brimó pedig Démétér egy thessaliai, lokális epiklésise, ami vonatkozhat Persephonéra is. Ugyanis Bremmer 2013 megjegyzi, hogy a Gurôb-papiruszban – amely közeli rokonságot mutat a forrásainkkal – a Brimó valószínűleg Persephonéra vonatkozik, mivel a felsorolás következő sorában további istenségként szerepel Démétér: *Pap. Gurôb* (OF 578) 5–6: „...Ments meg engem, hatalmas Brimó / JÉs Démétér és Rhea...” A papirusz 21. sorában megjelenik a fentebb említett Érikepaios istenség neve is. Ez a textuális szinten megjelenő kapcsolódás azt sugallja, hogy teológiai szinten is létezhet egy párhuzam a két rítus és isteni autoritásaik között, vagyis egyfelől a temetési szertartás és Persephoné, másfelől a tisztulással járó beavatás és Bakchios (azaz Dionysos) között.
- 30 A lemez olvasata vitatott. Bernabé–Jimenez 2008 és Graf–Johnston 2007 is az első sorban az ἔχω ὄργια [idoûsa] helyett az ἔχω ὄργια [Bákχου] olvasatot fogadja el, amit úgy fordíthatunk, hogy: „Birtoklom Bakchos, / Földmélyi Démétér és a Hegyi Anya szent jelvényeit és misztériumait.” Az itt közölt verzióról bővebben lásd Parker–Stamatopoulou 2004.
- 31 A funkcionális és a rituális dimenziókat az irodalmi párhuzamokból nem tudjuk kiolvasni, hisz ezek már nem elsődleges források, hanem csupán az orphikus vallási áramlatról szóló testimóniumok. Ezáltal e szövegek nem a kultuszt felhasználó egyén szemésgébe nyújtanak betekintést, hanem egy harmadik személyébe. A felhozott irodalmi párhuzamokat időben az aranylemezek környezetére, vagyis a korai orphizmus szakaszára korlátozom – nagy vonalakban a Kr. e. 5–3. századokra –, ezáltal eltekintve a rendhagyó római lemez datálásától.
- 32 E sorokat Euripidésnek egy töredékesen fennmaradt tragédiájában a beavatottak kara éneke. West 1983, 170 megjegyzi, hogy Euripidés képe a krétaikról nem tekinthető megbízható beszámolóknak, ám bizonyára egy olyan nézetet képvisel, amely az athéni közönsége számára elfogadhatónak és reálisnak tűnhetett. Továbbá az sem egyértelmű, hogy a részlet melyik misztériumrítushoz kapcsolható. Orpheus nevét vagy az orphikus iratokat sehol nem említi, viszont a jelenségek szinkretizmusa valahol maga mögött rejtje az orphikus áramlat nézeteit is, főképp a tiszta élet gondolata a *bakchos* és *mystés* státuszokkal vegyítve.
- 33 A felsoroltak mellett egyes források szerint tabunak számított bármilyen élőlény életének a kioltása is: „Orpheus volt ugyanis, aki megalapította számunkra a titkos rítusokat és eltiltott minket a gyilkolástól” (Aristophanés: *Békák* 1032).
- 34 A folyamatos nézőpontú olvasat mellett érvel Linforth 1941, 81–83: „Do these two words denote two sets of people, the living and the dead, or do they denote one set of people, while they are still alive and after they have died? If the first, the meaning is that teletae may be performed for the benefit of people who are still alive and for the benefit of people who are already dead. If the second, the benefit of the teletae is said to be enjoyed by the participants immediately while they are still alive, and to continue in effect even after they die... The only support for the first interpretation is weak and remote. The second interpretation accords with the natural construction of the words (the participles agree with αὐτοῖς or ἡμῖν understood) and is made certain by the last words of the sentence, μὴ θύσαντας δὲ δεῖν ἀ περιμένει. The teletae are performed by the living to insure their own happiness after death.” Lásd továbbá Edmonds 2014, 214; a folyamatos nézőpont ellen Graf 2011, 145: „These rites helped to bring peace to restless dead ancestors, whose evil deeds led them to interfere with their living descendants.”
- 35 A derveni rítusról lásd Betegh 2004, 76–78; Bernabé 2014; Graf 2014. – Magyar nyelvű összefoglaló a Derveni papiruszról és a benne foglalt rítusról, szövegekkel: Betegh 2005.
- 36 Sokolowski 1962, no. 120. A felirat orphikussága mellett hoz érveket: Turcan 1986.
- 37 A görög áldozati motivációkra épült *do ut des* paradigma már nem elfogadott nézet, épp azért, amiért az orphikus esetben sem használható: mivel egy esetleges, punktuálisan létrehozott viszonyra utal. Ezzel ellentétben a rítus két oldalán álló entitások, a kérő és a befogadó a legtöbb esetben egy reciprocitáson alapuló folyamatos viszonyt ápolnak. Lásd bővebben Larson 2016, 40–65.

Bibliográfia

- Albrecht, J. et al. 2018. „Religion in the Making. The Lived Ancient Religion Approach”: *Religion*, DOI: 10.1080/0048721X.2018.1450305
- Bell, C. 1997. *Ritual. Perspectives and Dimensions*. New York.
- Bencze Á. 2013. „Bacchoi kai mystai. Eszkhatológikus rítusok és hiedelmek Magna Graeciában”: Nagy Á. M. (szerk.): *Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterráneumban*. Budapest, 2, 353–385.
- Bernabé, A. 2002. „La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?»: *Revue de l'histoire des religions* 219/4 (*L'orphisme et ses écritures. Nouvelles recherches*), 401–433.
- Bernabé, A. 2009. „Imago Inferorum Orphica”: G. Casadio – P. A. Johnston (szerk.): *Mystic Cults in Magna Graecia*. Austin, 95–130.
- Bernabé, A. 2011. „Are the ‘Orphic’ Gold Leaves Orphic?»: Edmonds 2011, 53–67.
- Bernabé, A. 2014. „On the Rites Described and Commented upon in the Derveni Papyrus, Columns I–VI.”: Papadopoulou–Muelner 2014, 19–52.
- Bernabé, A. – Jimenez, A. I. San Cristóbal 2008. *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*. Religions in the Graeco-Roman World, 162. Leiden–Boston (= B–J 2008.)
- Betegh G. 2004. *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*. Cambridge.
- Betegh G. 2005. „A Derveni papirusz: beszámoló a kutatás állásáról és haladásáról”: *Ókor* 4/4, 20–25.
- Betz, H. D. 2011. „The Anthropology of the Orphic God Tablets”: Edmonds 2011, 102–119.
- Bremmer, J. 2013. „Divinities in the Orphic Gold Leaves. Eukles, Eubuleus, Brimo, Kybele, Kore and Persephone”: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 187, 35–48.
- Burkert, W. 1992. *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Revealing Antiquity 5. Cambridge, MA.
- Edmonds, R. G. III 2013. *Redefining Ancient Orphism*. Cambridge.
- Edmonds, R. G. III (szerk.) 2011. *The ‘Orphic’ Gold Tablets and Greek Religion. Further along the Path*. Cambridge – New York.
- Faraone, Ch. 2011. „Rushing into Milk. New Perspectives on the Gold Tablets”: Edmonds 2011, 310–330.
- Ferrari, F. 2011. „Oral Bricolage and Ritual Context in the Golden Tablets”: A. P. M. H. Lardinois – J. H. Bloch – M. G. M. van der Poel (szerk.): *Sacred Words. Orality, Literacy and Religion*. Mnemosyne Supplements 332. Leiden–Boston, 205–216.
- Graf, F. 1993. „Dionysian and Orphic Eschatology. New Texts and Old Questions”: T. H. Carpenter – C. A. Faraone (szerk.): *Masks of Dionysos*. Ithaca – New York, 239–258.
- Graf, F. 2011. „Text and Ritual. The Corpus Eschatologicum of the Orphics”: Edmonds 2011, 53–67.
- Graf, F. 2014. „Derveni and Ritual”: Papadopoulou–Muellner 2014, 67–88.
- Graf, F. – Johnston, S. I. 2007. *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*. London – New York (= G–J 2007).
- Kindt, J. 2012. *Rethinking Greek Religion*. Cambridge.
- Kreinath, J. – Snoek, J. A. M. – Stausberg, M. (szerk.) 2006. *Theorizing Rituals. Vol. 1. Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden.
- Larson, J. 2016. *Understanding Greek Religion. A Cognitive Approach*. New York.
- Linforth, I. M. 1941. *The Arts of Orpheus*. Berkeley – Los Angeles.
- Michaels, A. 2006. „Ritual and Meaning”: Kreinath–Snoek–Stausberg 2006, 247–264.
- Papadopoulou, I. – Muelner, L. (szerk.) 2014. *Poetry as Initiation. The Center for Hellenic Studies Symposium on the Derveni Papyrus*. Hellenic Studies Series 63. Washington, DC.
- Parker, R. 1983. *Miasma. Pollution and Purity in Early Greek Religion*. Oxford.
- Parker, R. – Stamatopoulou, M. 2004. „A New Funerary Gold Leaf from Pherai”: *Archaiologika Ephemeris* 143, 1–32.
- Petrovic, I. – Petrovic, A. 2016. *Inner Purity and Pollution in Greek Religion*. Oxford.
- Porta, F. R. 1999. *Greek Ritual Utterances and the Liturgical Style*. Doktori disszertáció, Harvard University.
- Riedweg, Ch. 2011. „Initiation – Death – Underworld: Narrative and Ritual in the Gold Leaves”: Edmonds 2011, 219–256.
- Rüpke, J. 2016. *On Roman Religion. Lived Religion and the Individual in Ancient Rome*. Ithaca–London.
- Sokolowski, F. 1962. *Lois sacrées des cités grecques*. Supplément. Paris.
- Sourvinou-Inwood, Ch. 2000a. „What is Polis Religion?»: R. Buxton (szerk.): *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford, 13–37.
- Sourvinou-Inwood, Ch. 2000b. „Further Aspects of Polis Religion”: R. Buxton (szerk.): *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford, 38–55.
- Turcan, R. 1986. „Bacchoi ou Bacchants? De la dissidence des vivants à la ségregation des morts”: *L’association Dionysiaque dans les sociétés anciennes*. Actes de la Table ronde de l’École Française de Rome. Roma, 227–246.
- Turner, T. S. 2006. „Structure, Process, Form”: Kreinath–Snoek–Stausberg 2006, 207–246.
- Tzifopoulos, Y. 2010. *Paradise Earned. The Bacchic–Orphic Gold Lamellae of Crete*. Center for Hellenic Studies, Hellenic Series 23. Washington, DC – Cambridge, MA.
- Valeri, V. 1985. *Kingship and Sacrifice. Ritual and Society in Ancient Hawaii*. Chicago–London.
- West, M. 1983. *The Orphic Poems*. Oxford.
- Yatromanolakis, D. – Roilos, P. 2004. „Provisionally Structured Ideas on a Heuristically Defined Concept. Toward a Ritual Poetics”: uők (szerk.): *Greek Ritual Poetics*. Cambridge, MA – London – Washington, DC, 1–34.
- Zuntz, G. 1971. *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*. Oxford – New York.

Pártay Kata (1991) az ELTE BTK irodalom- és kultúratudomány mester-szakának hallgatója. Kutatási területe Euripidész dialógusainak pragmatikai szempontú vizsgálata.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Az írás hatása. Acontius és Cydippe
levélváltása Ovidius Heroidésében
(2014/4).

„Kétfrigyű násznyoszolyát nem dicsérek én soha”

Philia és házasság az *Andromaché*ban

Pártay Kata

A görög *philos* melléknévet általában ’szeretett, kedves’ jelentésben fordítjuk, főnévi alakját pedig barátként. A Györkösy–Kapitánffy–Tegyei-féle görög szótár a főnévnek a ’barát, társ; férj; szerető; kedvenc; bizalmas’ jelentéseit adja meg,¹ a Liddell–Scott–Jones a ’beloved, dear’ és ’friend’ jelentéseket hozza előként,² a főnevesített alak többes számát (*hoi philoi*) pedig mindkettő ’rokonok és barátok’-ként fordítja. Ezek a fordítások általában, a görög szövegek elsődleges megértése során tökéletesen megfelelnek, a szakirodalomba pillantva azonban kiderül, hogy a *philos*, *philein*, *philotés* és *philia* szavak jelentéstartományával kapcsolatban több vitás pontot is találhatunk. A *philosok* csoportjának meghatározása pedig sokszor korántsem tét nélküli, a homérosi eposzokban megjelenített társadalomban, a Kr. e. 5. századi Athénban és a tragédiák megrajzolta világban is döntő jelentőségű a társadalom szerveződésében. Euripidész *Andromaché* című tragédiájában a *philia*-viszonyok közé tartozó kapcsolatok megítélése és a *philosokkal* szemben elvárt viselkedés meghatározása élet-halál kérdése a szereplők számára.

Jelen írásomban röviden sorra veszem a *philia* fogalomkörébe tartozó kifejezések homérosi és 5. századi használatával kapcsolatban felmerülő fő kérdéseket, majd néhány példa segítségével azt igyekszem bemutatni, hogy Euripidész tragédiájában milyen képlekenynek, manipulálhatónak és a másik befolyásolására felhasználhatónak mutatkoznak a családi és baráti kapcsolatok szavai és ezzel együtt kategóriái is. A *philia* fogalmát és a családi kapcsolatok szerveződését Homérosnál azért is érdemes számításba venni, mert a tragédia műfajára általában is jellemző, hogy az alapjául szolgáló mítosz elbeszélésének legmeghatározóbb korai változatát az eposzokban találjuk meg, így a szereplők elkerülhetetlenül viszonyba kerülnek homérosi előképükkel. Ez az *Andromaché* esetében azzal is együtt jár, hogy az eposzokban érvényes erkölcsi és a társas érintkezést szabályozó normák is bekerülnek a cselekmény dinamikájába, ám nem teljes érvényű kategóriákként, hanem olyan módon, hogy kölcsönösen megkérdőjelezzik és alakítják egymást az athéni kortárs diskurzusból származó elemekkel. Elemzésemben ezért azt is szeretném megmutatni, hogy bár az egyes szereplők elsősorban pillanatnyi érdekeiknek megfelelően használják eltérően a *philia* meghatározásait, a különbségek olykor a tragédiában egyidejűleg jelenlévő, egyébként más időszakhoz és műfajhoz tartozó morális kódok ütközésével is magyarázhatóak.

A *philos* és rokon szavainak homérosi használatában két fő vitás pontot találunk: 1. Az első, hogy a melléknévnek van egy körülbelül ’kedves, drága’ vagy pedig ’nem ellenséges, a barátok körébe tartozó’ jelentésű használata, és egy a birtokos névmáshoz hasonló, olyan kifejezésekben, mint például a φίλον κῆρ, φίλον ἦτορ (mindkettő: „saját vagy drága szív”) vagy φίλα εἶματα („saját vagy kedves ruhák”). A vélemények megoszlanak afelől, hogy valóban két különböző jelentéssel kell-e számolni, vagy pedig a két jelentés közül az egyik alá valamiképpen besorolható a másik, és hogy ha két jelentést különböztetünk is meg, melyik az elsődleges. 2. A másik kérdés pedig az, hogy milyen mértékben lehet a *philos* melléknévnek és a *philein* igének érzelmi töltetet tulajdonítani. Beszélhetünk-e szeretetről a szó mai értelmében, vagy pedig ezek a szavak a társadalmi intézmények egy olyan vonását jelölik, amely alapvetően a

társadalmi meghatározottság és kötelezettségek rendszerében értelmeződik, függetlenül bármiféle emocionális aspektustól?

Adkins és Benveniste egyaránt a társadalmi intézmények és berendezkedés által meghatározottnak tekintik a *philia* szócsoporthoz tartozó szavakat, és mindketten összekötik használatát más morális kategóriákkal. Adkins elemzésében³ amellyel érvel, hogy a *philos* melléknév ’kedves’ és ’saját’ jelentését nem célravezető két különálló jelentésként fölfogni: a *philos* melléknévként és főnévként is olyan dolgokat vagy személyeket jelöl, amelyek valamilyen módon az epikus hős, nemes férfi (*agathos*) tulajdonát képezik, vagy valamilyen módon tőle függenek, és amelyekre önmaga és családja fenntartása érdekében számíthat. Ezeknek a dolgoknak és személyeknek az *agathos*hoz való közelsége változó, és a közelség foka ad számot a jelentésárnyalatok különbségéről. Legszorosabban saját testrészei tartoznak hozzá, innen ered a melléknév visszaható és birtokos névmásával rokon használat.⁴ A testrészekről kifelé haladva a házastárs, a gyermekek, a háztartáshoz (*oikos*hoz) tartozó szolgák, a vér szerinti és házasság révén létrejött rokonság és az egyéb szövetségesek (barátok) mind *philosok* lehetnek. Míg a *philos* szóban a tulajdon- vagy legalábbis függő viszony a meghatározó, addig a *philein* igében a kooperatív aspektus domináns. A homérosi *philein* ige nem rokonszenvet vagy szeretetet fejez ki, hanem aktív cselekvést a másik javára, élelem, szállás biztosítását, ajándékokat vagy segítséget konfliktusok megoldásában. A *philotes* jelentésében pedig a fent említett mindkét aspektus egyenlően játszik szerepet, de ebből a kifejezésből is hiányzik az érzelmi töltet, így bármiféle szubjektív, érzelmeke kifejező funkciót egy az egyben kiszorít a társadalmi-intézményes. Benveniste⁵ a társadalmi meghatározottság tekintetében osztja Adkins véleményét, és a *philos* szót összekapcsolja az *aides-thai*, ’tisztel’ igével, illetve a vendégbarátság (*xenia*) intézményével, vitatja azonban a birtokos jelentés meglétét. Az *Andromachét* olvasva a birtokos viszony kifejeződésének kérdése kevésbé fontos, a fent említett két álláspont azonban lényeges abból a szempontból, hogy mindkettő feltételez egy társadalmilag egyezményesen elfogadott rendszert, amely a *philosok* körét és az e körbe tartozókkal szembeni cselekvések lehetőségeit szabályozza. Ezzel kapcsolatban megfogalmazódik olyan álláspont is, amely nemcsak számol emocionális aspektussal, hanem azt tekinti meghatározónak.⁶ Az általuk megfogalmazott kritikákat is figyelembe véve a későbbiekben mégis elsősorban Adkins megközelítését tekintem alapvetőnek.

A szónak az 5. századi Athénban felvett jelentésével kapcsolatban leginkább vitatott kérdések, hogy mennyiben nyer és nyerhet politikai színezetet használata, milyen viszonyban áll a *xenia* intézményével,⁷ szükséges eleme-e eddigre az egymás iránt érzett szeretet vagy baráti érzelem, és hogy társadalmilag mennyire jól meghatározott a személyeknek az a köre, akik egymás *philosainak* tekinthetők,⁸ *philosok*-e a családtagok. Bár létezik ezzel ellentétes vélemény, alapvetően úgy látszik, hogy a *philos* jelentése az 5. század végére, ahogyan erről éppen a tragédiákban megfigyelhető szóhasználat is tanúskodik, elég széles spektrumon mozgott:⁹ a polisok közötti szövetséges vagy legalább nem ellenséges viszonytól a rokonokat összekötő, nem szükségszerűen szeretetteljes nexuson át¹⁰ a társadalmi normák által szabályozott, illetve személyes kötődést is feltételező barátságokig különféle kapcsolatokat fedhetett le.¹¹ A politikai szövetséget is feltételező barátság mellett a roko-

nok közötti viszony – és ebbe a házassággal létrejött rokonságot is bele kell érteni – is *philia*-viszonynak minősül.

A tragédiákban megjelenő tág használati kört, amelyben a család emelkedik ki leginkább, Aristotelész szóhasználatát is megerősíti, amikor a *philosok* közötti erőszakot jelöli meg a tragikus cselekmény egyik jellemző motívumának.¹² Az aristotelési kijelentéssel összhangban áll a ránk maradt tragédiákból kirajzolódó kép, amelyben a nagy mitikus családok és a családokon belül létrejövő konfliktusok alapvetően meghatározó szerepet játszanak. A család és a tragédia szerves összetartozása tulajdonképpen közhelyszámba megy. Euripidésnél pedig még az is gazdagítja ezt a képet, hogy a mítoszok korábbi elmeséléseihez, keletkezési közegéhez képest némiképp anakronisztikusan, a mitikus időbe bekerülve a családokon belül létrejövő konfliktusok gyakran kortárs athéni színezetet kapnak, a családi feszültségek olykor inkább tűnnek hétköznapiaknak, mint a tragédia „emelkedett” műfajához illőnek,¹³ amit az *Andromachéban* is megfigyelhetünk például a két asszony vitájában.

Az *Andromachéban* több mint húsz alkalommal használják a *philos* kifejezést különböző jelentésekben: jelent tágan értelmezett baráti, jóindulatú viszonyulást, amely létrejöhet akár szolga és úr között (pl. 87, 818–819, 1051); a közvetlen leszármazásnál tágabb családi kapcsolatot, amely házasság révén létesül – a műben tipikusan a Menelaos és Péleus családja között fennálló kapcsolatra használva (pl. 376, 640, 644) –, de jelöl egymással szövetséges városokat (734, 890), egy háztartásban élő rokonokat (pl. 986), és egy alkalommal úgy tűnik, formálisan létrehozott *xenia*-viszonyt is (1068). Már ebből a felsorolásból is kitűnik, hogy a *philia* ebben a tragédiában belefér minden olyan viszony, amely a közvetlen leszármazástól a népek közötti általános barátságos viszonyig terjedő skálán helyezkedik el valahol. Úgy tűnik tehát, hogy a szó maga nem bír egyetlen rögzített jelentéssel, és miközben a cselekményben központi tematikus helyet foglalnak el a *philia*-viszonyok, a kifejezés nem egyetlen jól definiálható körét jelöli az emberi kapcsolatoknak, hanem aránylag tág mozgásteret enged meg. Normatív tartalma nem elég erős ahhoz, hogy egyértelmű kereteket szabna az elfogadható és el nem fogadható cselekedeteknek, és az is változik, hogy érzelmi töltetet lehet-e feltételezni használata mögött.

Az elemzés könnyebb követhetősége érdekében célszerűnek látszik röviden összefoglalni a tragédia szerzteágazó cselekményét: Trója pusztulása, Hektór és Astyanax halála után Andromaché Neoptolemoshoz kerül rabszolgánőként, kapcsolatukból fiúgyermek születik,¹⁴ aki Neoptolemos házában nevelkedik, a tragédia során egyértelműen nem tisztázott státuszban. A cselekmény kezdetekor, ahogyan erről Andromachétól értesülünk, Neoptolemos és rabszolgánője között már megszűnt a szexuális viszony,¹⁵ rögtön azután, hogy Neoptolemos elvette feleségül Hermionét, aki azonban mind ez ideig nem szült gyermeket neki. Hermioné féltékeny a másik asszonyra, és úgy véli, terméketlensége oka az, hogy Andromaché barbár ármányokkal mérgezi őt, és egyúttal ellene fordítja férjét. Neoptolemos már a színen látható cselekmény kezdete előtt Delphoiba utazott, hogy kiengesztelje Apollónt, amiért korábban felelősségre vonta őt Achilleus halála miatt. Férje távollétét kihasználva Hermioné apja, Menelaos segítségével Andromaché és fia meggyilkolását tervezi. Az első jelenetben Andromachét Thetis oltáránál látjuk oltalomkérőként, erről a helyről nem is mozdul el Hermionéval és Menelaossal folytatott agónjai során, ám végül Menelaos

elfogja a menedékbe küldött fiút, majd azzal hitegetve Andromachét, hogy az oltár elhagyásával megmentheti a gyermeket, törbe csalja őt, és már éppen halálukba vezetné mindkettejüket, amikor megérkezik Péleus, és megmenti őket. Ezután Hermioné marad csak a színen, rettegve a hazatérő Neoptolemos haragjától öngyilkosságot fontolgat, ám legnagyobb kétségbeesése közepette feltűnik Orestés, aki megszökteti, megszabadítva a talán csak vélt veszedelemtől. Orestés még Phthiába való érkezése előtt megszervezte Neoptolemos meggyilkolását, amire, mint ezt egy, a holttesttel együtt érkező hírnöktől megtudjuk, Apollón delphoi szentélyében sor is került. A lezárásban végül megjelenik maga Thetis, hogy elsimítsa a szálakat: elrendeli, hogy Andromachét adják hozzá Helenához, egy megmaradt trójaihoz, és fia nevelkedjen velük, hogy majd a molossosiai királya legyen. Péleusnak pedig meghagyja, hogy emeljen sírt Neoptolemosnak Delphoiban, ahol *hérosként* tisztelik majd az ifjút, ezután várjon feleségére első nászuk színhelyén, ahonnan együtt a tenger fenekére mennek, és ott ezentúl mindketten istenként élnek majd.

Ebből a rövid cselekményvázlatból is kitűnik, hogy az *Andromaché* szerkezetét epizodikusság jellemzi,¹⁶ felépítése nem felel meg a klasszikus egységességre irányuló elvárásnak,¹⁷ bizonyos tematikus elemeket, nagyobb, strukturáló ellentéteket azonban azonosíthatunk benne úgy is, ha eközben nem törekszünk feltétlenül valamiféle egység megteremtésére. A konfliktust okozó ellentétek nagyobb szembenállások, érdekek mentén is rendeződnek, mint például az Átreidák és Péleus családja közötti ellentét (amely Achilles és Agamemnón nézeteltéréseire is visszavezethető) vagy a trójai háború megítélése.¹⁸ Megfigyelhető a konfliktusok hálózatában egy olyan szerkezet, amelyben a nők és a házasságok működnek a családokat összekötő elemként, és a családok közti viszonyok szerveződésének alapját ezek hozzák létre.¹⁹ Andromaché azáltal, hogy Neoptolemos egyetlen gyermekének ő az anyja, ilyen összekötő elem szerepébe kerül, míg Hermioné éppen ezt a szerepet nem képes teljes mértékben ellátni. Egyikük származása és aktuális helyzete miatt, másikuk (úgy tűnik) természetéből fakadóan nem felel meg minden tekintetben a feleség szerepének. Ezzel a diszfunkcionalitással együtt a házasság jelenti azt a csomópontot, amelyben a legtöbb *philia*-viszony összetettségbe kerül. Ez indokolja címválasztásomat is: „Kétfrigyű násznyoszolyát nem dicsérek én soha”, amelyet Kerényi Grácia fordításából²⁰ kölcsönöztem, aki a kar egyik, a téma szempontjából emblematikus megszólalását: οὐδέποτε διδύμα λέκτρον ἐπαίνεσθαι βροτῶν (464) magyarázza így. A διδύμα λέκτρον kifejezés azt az alapkonzfliktust tömöríti egyetlen szókapcsolatba, amely a tragédia fő cselekményszálának szolgál kiindulópontjaként: Andromaché és Hermioné viszálát a Neoptolemos háztartásában betöltött pozícióért.²¹ A διδύμα λέκτρον a két nő helyzetét jelöli, olyan módon, hogy nem használ egyikükre sem olyan szót, amely rendesen csak a törvényes feleséget jelölheti, így megvan benne az az eldöntetlenség is Andromaché és Neoptolemos viszonyának megítélésében, amely az egész cselekmény alakulása szempontjából kulcsfontosságú, és amelynek különböző megnyilvánulásait a továbbiakban nyomon szeretném követni.

Andromaché kettős szembenállásokat hoz létre a prologus monológjában, amelyeknek minden esetben határozottan az egyik oldalán pozicionálja magát. Később éppen ezeknek a szembenállásoknak az egyértelműsége fog megkérdőjeleződni, határvonalaiuk összemosódnak, ami számunkra abból a szem-

pontból különösen érdekes, hogy a *philia* hatóköre is ezekkel a változásokkal együtt alakul. A hangsúlyok az első sorokban Andromaché mostani kiszolgáltatott helyzete és egykori királynői volta közötti feszültségre kerülnek,²² és központi helyet kap elbeszélésében a házasság intézménye és különböző megjelenési formái is: Thetis és Péleus különleges, isteni és emberi szférát összekötő házassága, Andromaché és Hektór egykori, a homérosi hagyománynak megfelelően ideálisnak bemutatott házassága, Neoptolemos és Hermioné, Neoptolemos és Andromaché kapcsolata,²³ amelyekhez még hozzáadódik a 103–116. sorok elégi-kus panaszdalában felidézett Paris–Helené viszony. Ἀσιατιδὸς γῆς σχῆμα, Θηβαία πόλις („Ázsiai föld éke, Théba városa”) – szól az első sor, egy olyan földrajzi megjelölés hangzik el tehát legelőször, amely a mű során később semmiféle szerepet nem fog kapni,²⁴ csak Andromaché személyes történetének alapjául szolgál. Az atyai ház állt Thébában, ahonnan Andromachénak távoznia kellett Priamos házába, új családfő felügyelete alá, hogy Hektór felesége legyen. Hangsúlyozottan olyan feleség, aki gyermekeket szül: Πριάμου τύραννον ἐστὶν ἀφικόμεν / δάμαρ δοθεῖσα παιδοποιὸς Ἑκτορι („Priamos király tűzhelyéhez jöttem Hektórhoz *gyermekeket szülő* feleségként adva”, 3–4), mondja, majd ugyanezt a szerkezetet megismétli néhány sorral lejjebb, Ἑλλάδ’ εἰσαφικόμεν / τῷ νησιῶτι Νεοπτολέμῳ δορὸς γέρας / δοθεῖσα („Hellásba jöttem a szigeti Neoptolemosnak őt megillető ajándékként adva”, 13–15). A szerkezet párhuzamossága egymás mellé rendeli a két utat,²⁵ *doros* és *damar* jelöli Andromaché két ellentétes, mégis bizonyos tekintetben párhuzamos szerepét. A *dotheisa* kifejezés kétszeri használata úgy mutatja meg őt, mint aki feleségként vagy rabszolgaként mindig átadásra kerül. Ez az igehasználát azt érzékelteti, hogy ebben az élettörténetben Andromaché nem annyira alakító alanyként, mint sokszor inkább elszenvedőként vesz részt. Trója ilyen kiemelt említésével Andromaché az eposzi hősiességet és az eposzok normáit is feleleveníti, a későbbiekben saját magát mint ennek a világnak képviselőjét mutatja meg.²⁶ Származása pedig abból a szempontból is fontossá válik, hogy a tisztázatlan ágyas státusz mellett a kis-ázsiai, trójai eredet lesz az, amelyet ellenfelei barbár születésnek értelmezve²⁷ felhasználnak, hogy *philosok* nélkülinek állítsák be őt, vagyis olyan személynek, aki nem számíthat senkitől védelemre.

Nemcsak trójai, királynői múltja és jelenlegi, rabszolga státusza között tátong szakadék, de a két férfihoz, Hektórhoz és Neoptolemoshoz fűződő viszonya is merőben ellentétes. Hektórral való házassága ideális házasságként jelenik meg, míg Neoptolemost mint urát említi csak. Hektórral való kapcsolatában önmagára a *damar* (4), Hektórra a *posis* (8; 9) szót használja, míg Neoptolemosszal szemben a *dulē-despotēs* (11; 25; 30) szembeállítást hangsúlyozza, és azt is határozottan jelzi, hogy ez a nász eleve az ő akarata ellenére jött létre (36–38). Ez a szóhasználat a *philia* létrejöttének lehetőségét tekintve is jelentőséggel bír: a Hektór családjában betöltött szerepe jól meghatározott volt, házasságuk révén Andromaché új családba került, sajátjától elszakadt, egyértelműen belépett Priamos és Hektór *philosainak* körébe. Phthiában azonban Neoptolemos és Hermioné házasságát illeti csak meg a *gamei* ige, ők azok, akik között formálisan szabályozott kapcsolat jött létre, Hermioné azonban az eposzokban példátlan (a kortárs athéni szokással azonban összhangban álló) módon szoros kapcsolatban maradt apjával (40–43). Andromaché Hermionével három szempontból állítja tehát szembe ön-

magát: 1. Hermioné feleség, ő pedig csak ágyas; 2. ő feleségként *paidopoios*, ’gyermekszülő’ volt, és új urának is fiút szült, míg Hermioné gyermektelen, és felmerül az is, hogy esetleg meddő lehet; 3. ő a szülői házat egyszer és mindenkorra odahagyta házasságakor, Hermioné viszont szoros kapcsolatban maradt az Átreidákkal. Vagyis, mint későbbi szavaiból egyértelművé válik, ő alacsony státusza ellenére valójában inkább feleség, mint Hermioné, aki csak formálisan az.

Andromaché saját viszonyainak éles ellentétekre épülő megfestésével szemben gyermekéről beszélve inkább olyan megfogalmazást választ, amely nem dönti el egyértelműen, hogy milyen helyzetben van a fiú a családban. Neoptolemos nem nevezi gyermeke apjának, csak nemzójének (φυτεύσας, 49), olyan szót használ tehát, amelynek jelentése megengedi, hogy a fiú elismert gyermek, akár törvényes örökös legyen, de azt is, hogy mint rabnőtől született *nothos*,²⁸ akár maga is rabszolga, ahogyan azt Andromaché a 199–200. sorban felveti. A homérosi eposzok világában a rabnőtől született gyermek egy háztartásban élt az apjával, örököse lehetett,²⁹ tehát a családfő *philosai* közé számított. A kortárs athéni viszonyok között, a 451-es törvények után egyértelmű, hogy athéni polgárnak csak athéni asszonytól született gyermeke lehet szintén athéni polgár és öröközheti apja vagyonát, egy rabnő gyermeke kiszorul tehát a családtagok, és jó eséllyel a *philosok* tágabb köréből is.³⁰ Menelaos és Hermioné, nem függetlenül attól, hogy egyértelmű személyes érdekük, hogy Andromaché gyermekét ne tekintsék Neoptolemos örökösének, ehhez az athéni állásponthoz hasonló nézetet képviselnek. Péleus viszont később, Menelaossal folytatott vitája során egyenesen kijelenti, hogy ő maga fogja a gyermeket Spárta ellenségévé nevelni, ami önmagában még nem jelenti ugyan azt, hogy teljes jogú örökös lesz Neoptolemosnak, de mindenesetre kellőképpen stabil, a rabszolgáénál sokkal megbecsültebb helyzetet teremt. Andromaché *philosok*tól való teljes megfosztottsága, egyértelműen szolgálai helyzete, gyermekének reménytelen jövője mind újabb árnyalatot nyer a prológos után, amely olyan egyértelműen rajzolta meg ezeket a viszonyokat.

Már Andromaché és szolgatársának párbeszéde árnyalja az első 55 sorban megrajzolt viszonyokat: Andromaché szóhasználatában tetten érhető, mint igyekszik társát tudatosan befolyásolni, hogyan mozdul el alig észrevehetően a kiszolgáltatott szolga szerepéből. A szolgatárs első szavával *despoínaként* (úrnőként) szólítja meg őt,³¹ és ezt a megszólítást rögtön meg is magyarázza: a múlt jelenléte indokolja, korábbi úrnőjét a sors forgandósága ellenére most is úrnőnek tartja. Andromaché azonban elutasítja ezt a megnevezést, sorsuk közösségét fejezi ki válaszában, amikor *philtaté synduleként* („drága szolgatárs”-ként) aposztrofálja őt. A *philtaté* jelző valamelyest előkészíti a későbbi *philiára* való hivatkozást. Párbeszédük folytatásában azonban ez a feltétlenül lojális és egyenlőséget mutató viszony megbolydul, vagy legalábbis elcsúszzik kissé. Áruklódó az a néhány sor, amelyben Andromaché elmondja, több hírnököt is küldött már Péleushoz, a szolga pedig erre a közlésre meglepve, csaknem gúnyosan reagál: μὲν οὖν δοκεῖς σου φροντίσαι τιν’ ἀγγέλων; („Csak nem hiszed, hogy bárki is törődik veled a hírnökök közül?”, 82). Kitűnik ebből, hogy Andromaché tévesen azonosította helyzetét: amikor hírvivőket küldött, nagyobb hatalmat érzett a saját kezében, mint amellyel valóban rendelkezett,³² ám az is világossá válik, hogy a többi rabszolgánál kiemeltebb pozícióban kell

éljen Neoptolemos *oikos*ában, ha egyáltalán felmerült benne, hogy utasításokat adhat ki. Amikor az egykori királynő a szolga válaszára meglepődve azt kérdezi, elmenne-e akkor ő, hirtelen a korábbi *despoína* megszólítás is elveszíti tartalmát, kiüresedett frázissá változik, láthatóvá válik a szolga vonakodásából, hogy Andromaché valójában nincs abban a helyzetben, hogy kérés, rábeszélés nélkül kérhessen, sőt utasíthasson, még akkor sem, ha egykor az ő szolgája volt az, akit most követként elküldene.³³ A feltétlen engedelmesség nem jár már az egykori királynőnek. Ezt a felismert helyzetet kell Andromachénak szavai gondos megválasztásával ellensúlyoznia. Miután az egyszerű kérés nem ér célta, a *philiára* hivatkozva, a szolga érzelmeire és kötelesség-tudatára hatva beszéli rá a kockázatos vállalkozásra. Trójában a viszonyuk valójában nem volt érzelmmel telített, egyértelmű hierarchia állt fenn köztük, urat és szolgát nem a barátság, hanem az engedelmesség kötötte össze. Az idegenbe kerülés, a közös idegenség az, ami a szorosabb kapcsolatot megformálja, és ezt az idegenségből fakadó összetartást igyekszik Andromaché megerősíteni, ezúttal sikeresen. ὁραῖς; ἀπαυδαῖς ἐν κακοῖς φίλοις σοῖς („Látod? Elhagyod a bajban a barátaidat”, 87), mondja, érzelmi nyomást helyezve a másikra a kapcsolat illetően meghatározása révén. Az intézményes jelentésárnyalat helyett ekkor az érzelmi aspektust is magába foglaló kerül előtérbe.³⁴

Nem sokkal korábban, a 78. sorban szerepel először a tragédiában a *philos* kifejezés. A szolga megállapítja, hogy Andromaché Neoptolemos távollétében hozzátartozók, barátok nélkül maradt ezen a földön: δοκῶ γὰρ οὐκ ἂν ᾧδῃ σ’ ἂν πράσσειν κακῶς / κείνου παρόντος· νῦν δ’ ἔρημος εἰ φίλων („úgy hiszem, nem lennél ennyire rossz helyzetben, ha ő itt lenne; most viszont magadra vagy hagyva, barátok nélkül”, 77–78). Ez a szembeállítás azt sugallja, hogy ha Neoptolemos jelen lenne, akkor Andromaché nem lenne *philosok* nélkül, vagyis Neoptolemos a *philosa*, akkor is, ha a két család alapvetően ellensége egymásnak.³⁵ Ezt talán a kvázi házasságként értett viszony indokolhatja leginkább közöttük, egy rabszolgánál alapvetően nem nevezheti *philos*nak a ház urát. Andromaché és Neoptolemos szorosabb kapcsolatára utal az is, hogy szorult helyzetében az asszony Péleusért akar küldetni, őrá számít, ami szintén nem volna indokolt, ha valóban olyan elhagyatott lenne ebben az *oikos*ban, mint amilyennek legelőször tűnt. Neoptolemos mindvégig nem jelenik meg a színpadon, majd csak holttestét hozzák meg, így az ő megszólalásaiból nem következtethetünk arra, milyen kapcsolat fűzte Andromachéhoz, Péleus azonban később valóban segítő módon lép fel.

A kar először nem annyira Andromaché múltját, sokkal inkább idegenségét emeli ki (119, 128, 136–139), és többszörsen arra inti, ismerje föl végre valódi körülményeit: γνῶθι τύχην, λόγισαι τὸ παρὸν κακὸν εἰς ὅπερ ἦκεις („ismerd fel a sorsodat, vedd számításba a rosszat, amibe sodród magad”, 126–127); γνῶθι δ’ οὐσ’ ἐπὶ ξέναις / δμῶις ἀπ’ ἄλλοτρίαις / πόλεος, ἔνθ’ οὐ φίλων τιν’ εἰσοραῖς / σῶν („ismerd fel, hogy szolga vagy ellenségek között egy másik városból, senkit nem látsz itt a barátaid közül”, 136–139). Idegennek és elszigeteltnek látszik a görögök között: ázsiai, azaz barbár származásából az következik a kar számára, hogy Phthiában csak *xenosok*at találhat.³⁶ Ugyanúgy, ahogyan a 78. sorban régi szolgája is arra figyelmeztette, hogy nincsenek itt barátai, rokonai. Ennek némileg ellentmond, hogy a kar Her-

mionét és Andromachét Neoptolemos feleségeiként mindvégig egyenrangúnak tekinti. A 122–125. sorok romlottan maradtak ránk, de az így is látszik belőlük, hogy a két nőt együtt kezeli, egyenlő elszenvetűiként az áldatlan állapotnak, amelybe Neoptolemos sodorta őket. Andromaché barbár származása a kar számára idegenségénél nem is jelent többet, nem köti erkölcsi kategóriákhoz, ahogyan azt Hermioné és Menelaos tesz. Megszólalásaira jellemző, hogy egy, a családi összefonódásokon kívül álló nézőpontból nem tesz különbséget a két nő között, nem egyiket vagy másikat vádolja, hanem magát a helyzetet ítéli el. Mindez abban is megnyilvánul, hogy kerüli az egyértelműen ’feleség’ jelentésű szavak használatát, az asszonyokra többnyire a *lektron* és *lechos* metaforikus használatával hivatkozik,³⁷ ezzel közvetve pedig Andromaché pozícióját erősíti.

A feleség és ágyas közötti viszony a Hermionével folytatott *agón*-ban (147–273) válik még komplikáltabbá.³⁸ Hermioné ékszerekkel feldíszítve és drága ruhában jelenik meg a színen,³⁹ már ezzel is demonstrálva férjétől való viszonylagos függetlenségét, amelyet hozománya biztosít számára. Andromaché ellen intézett támadása, ahogyan arra fentebb már utaltam, elsősorban a másik barbár voltán alapul, fő eleme pedig az, hogy Andromaché át akarja venni a feleség és úrnő szerepét Neoptolemos *oikos*-ában, megfosztva ezzel Hermionét státuszától. Hermioné félelme részben jogos: úgy tűnik, Neoptolemos elismerte Andromaché gyermekét fiának,⁴⁰ és amennyiben Hermioné valóban terméketlen, megalapozott a félelme attól, hogy meggyengül pozíciója a házban.⁴¹ Ezeket a félelmeket Andromaché pedig egyáltalán nem oszlatja el. Válaszának első felében a *reductio ad absurdum* technikáját alkalmazva, éppen saját szolgálta voltát és trójai kötődését előtérbe állítva⁴² védekezik ugyan, *rhésis*-ének második felében azonban maga is ellentámadásba kezd. Ebben a támadó hangvételű válaszban önmagát a jó feleség mintapéldájaként állítja Hermionével szembe, és a másik alkalmatlansága mellett érvel, még tovább erősítve ezáltal annak félelmeit. Andromachét az irodalmi és mitikus hagyomány Hektór feleségeként ismeri, a családi idill mutatkozik meg kapcsolatukban, így alakja elválaszthatatlan a feleség képétől. Ezt a hagyományt eleveníti fel és túlozza is el⁴³ Hermionének adott válaszában. Erényei, amelyek korábban jó feleséggé tették, a Neoptolemossal való kapcsolatában is megmutatkoznak, és néhány mondata ekkor és a későbbiekben azt a benyomást keltheti, hogy Neoptolemost szinte férjének tekinti. Két mondata van, amelyben a megfogalmazás kétértelmű lehet: οὐκ ἐξ ἐμῶν σε φαρμάκων στυγεῖ πόσις („nem az én varázsszereim miatt gyűlöl téged a férjed”, 205), és ταῦτά τοί σ’ ἔχθει πόσις („ezek miatt gyűlöl téged a férjed”, 212). A *posis* olyan deiktikus kifejezés, amelynek horgonya, vagyis az a személy, akihez képest a referenst megértjük, alapesetben a beszélő maga. Ha nem a beszélő a horgony, akkor a birtokos névmás kitételével szokták egyértelművé tenni, kinek a viszonylatában értsük az adott deiktikus kifejezést.⁴⁴ A kontextus természetesen egyértelművé tehet más horgonyt is, és első ránézésre itt is erről van szó, ami fordításomban is tükröződik: Andromaché Hermionéhez beszél, nyilvánvalóan Hermioné férjéről van szó tehát. Ha azonban tekintetbe vesszük a két asszony helyzetének bizonytalanságát és a kar szintén kétértelmű megfogalmazásait, akkor akár egy olyan értelmezés is lehetséges, amelyben a *posis* horgonya Andromaché, vagy a

két nő egyszerre. Így a „nem az én varázsszerem miatt gyűlöl téged a férjem/férjünk” és az „ezek miatt gyűlöl téged a férjem/férjünk” fordítások is lehetségessé válnak. Nem szeretném azt sugallni, hogy ezek a fordítások valószínűbbek, a kétértelműség pusztán lehetősége is tovább erősíti azonban a családi viszonyok bizonytalanságának érzését, amit Andromaché egy későbbi, immár Menelaoszhoz intézett mondata is fokoz: ἐπεὶ δ’ ἀφικόμεν / Φθίαν, φονεῦσιν Ἐκτορος συμφεύομαι („Azután Phthiába jöttem, és Hektór gyilkosainak felesége lettem”), mondja a 402–403. sorokban, amikor gyermeke életéért könyörög. Megismétli a prológosban kétszer is használt szerkezetet, ezúttal azonban már nem a *doros geras dotheisa* szerkezet passzív, Andromachét jussként feltüntető szava jelöli phthiai létét, hanem a *nympheuomai*, ’feleségül megy’ ige.

Úgy látszik tehát, hogy Andromaché megváltozott helyzetében is olyan szerephez tartja magát, amely nem illik ehhez az új kontextushoz, ebben azonban némileg partnerre talál Péleusban, aki úgy siet segítségére, hogy egyúttal markánsan szembelyezkedik Menelaossal és Hermionével, sőt egész Spártával. Míg Menelaos saját álláspontját megvédendő igyekszik Andromachét barbárként és ellenségként bemutatni, felemlgetve, hogy Achilles Trójánál vesztette életét, addig Péleus ezt az ellentétet máshová helyezi. Nem a trójaiakat és Andromachét tekinti Achilles haláláért felelősnek, hanem éppen az Átreida családot. És az ellentétet sem elsősorban Trója és a görögség között, hanem sokkal inkább Spárta és Phthia között látja,⁴⁵ vagyis nem a barbárság szilárdnak tűnő meghatározása érdekli, hanem a viselkedésnek, neveltetésnek, moralitásnak olyan közös értékei, amelyeket Menelaosnál és lányánál nem lát.⁴⁶ Amikor kijelenti, hogy sosem támogatta, hogy Neoptolemos Hermionét vegye el (619–621), sőt utasítja Menelaost, hogy vigye el lányát (639), akkor mintegy utólag igyekszik megvonni ettől a házasságtól a legitimitást. Ugyanekkor rögzíti Andromaché és Neoptolemos fiának eddig nem véglegesített helyét: ἐν Φθίᾳ σ’ ἔγω / θρέψω μέγαν τοιοῦδ’ ἐχθρόν („Phthiában én foglak nevelni téged, az ő ellenségükké”, 723–724), mondja a fiúnak, amikor együtt eloldják Andromaché kötelékeit, ezzel a gesztussal végső választ adva Menelaos felháborodott vádjaira a fattyú gyermek helyzetéről a házban (657–666), és Hermioné korábbi félelmeit is igazolva. Mindennek vizuális megerősítése Andromaché eloldozása. Andromachét és fiát a családba fogadja, amely család végül Neoptolemos halálával megszűnik ugyan, és egy új dinasztia megalapítása veszi át a helyét, ám ez már független Péleus szándékaitól. Andromaché és fia státuszának fokozatos erősödése és az, ahogyan Hermioné lépésről lépésre kikerül a Neoptolemos családjával őt összefűző *philia* kötelékből, mégis előkészíti a végkifejletet. Hermioné szökése és Neoptolemos halála új viszonyrendszerek kialakítását teszik elkerülhetetlenné. Ezeknek alapját Thetis fekteti le újabb házasságok kilátásba helyezésével és egy új nemzetség megalapításával.⁴⁷ Andromaché rabszolgánóból ismét királynővé válhat Helenos oldalán, új körülmények között, de visszanyeri korábbi magas rangját, ezáltal a tragédia során nyomon követhető felemelkedése végpontjához érkezik, ezúttal úgy, hogy egy istennő biztosítja sorsának jobbra fordulását. A korábbi konfliktusok nem annyira megoldódnak, mint inkább eltörlik őket, új házasságok és új családok alakulnak, ezeknek esetleges feszültségeit azonban mi már nem ismerjük meg.

Jegyzetek

A tanulmány az ELTE BTK-n megrendezett Mathéma konferencián, 2017. május 20-án elhangzott előadáson alapul, s az Emberi Erőforrások Minisztériuma Új Nemzeti Kiválóság Programja támogatásával készült.

- 1 Vö. s.v. „philos”.
- 2 Vö. *LSJ*, s.v. „philos”.
- 3 Adkins 1963.
- 4 Az ókori és későbbi lexikográfusok is általában két jelentését adják meg a melléknévnek, erről lásd Adkins 1963, 30–31.
- 5 Benveniste 1969, 335–353.
- 6 James Hooker (1987) kritika alá veti Adkins és Benveniste meghatározását is, és amellett érvel, hogy egyes kontextusok nem engedik meg, hogy a *philein* ige minden szándéktulajdonítást, érzelmi tartalmat nélkülözzön, sem pedig azt, hogy kizárólag az *agathos* vonatkozásában legyen használható (51–57). Hooker maga az érzelmi aspektust tekinti a szó jelentésében alapvetőnek, ám ő is elismeri az intézményes vonatkozás fontosságát. Ha kritikája nyomán az *agathos*ra való vonatkozás kizárólagosságát bizonyos esetekben el is vetjük, és megengedjük, hogy a homérosi *hé-rosok*on kívül más személyek is egymás *philos*ainak tekinthetők, Adkins meghatározása továbbra is alapvetően érvényes maradhat. Robinson (1990) a *philos* szó bármiféle birtokos jelzői, illetve birtokviszonyra utaló jelentését radikálisan elutasítja, és amellett érvel, hogy a *philos* minden esetben érzelmi töltettel bír, még azon esetekben is, amikor *philon étor*, *philos thymos*, *phila gunata* és ezekhez hasonló kifejezések szerepelnek. A *philos* érzelmi telítettsége mellett érvel és Adkins megközelítését kritizálja még Konstan 1997.
- 7 Euripidész tragédiái közül az *Alkestis*ben kerül elő legmarkánsabban a kérdés. Ennek elemzéséről lásd Stanton 1990.
- 8 Például *philos* lehet-e egy rabszolgánőtől született gyermek?
- 9 David Konstan (1996 és 1997, 53–56) radikálisan leszűkíti a *ho philos* használatának körét, kizárja belőle a rokonokat, és kizárólag a barátokra (*hetairoi*sokra) tartja érvényesnek. Eszerint amikor névelővel, főnévként használják, akkor konstitutív eleme a baráti érzés, és csak olyan kapcsolatokra alkalmazható, amelyeket önszántukból választottak az érintett felek, s így sem a rokonok, sem a polis polgárai nem számítanak *philos*nak.
- 10 Ahogyan Konstan (1985) rámutatott, legplasztikusabban Euripidész *Elektrájában* fogalmazódik meg a vérségi kapcsolat és a pozitív érzelmek hiánya közötti feszültség, amikor Klytaimnéstra meggyilkolása után Elektra így szól: ἰδοῦ, φίλοι τε κοῦ φίλοι / φάρεα τὰδ’ ἀμφιβέλλομεν („Íme, betakarunk ezzel a lepellel, *phila* és nem *phila*”, 1230–1).
- 11 A *philia Médeiában* játszott szerepét elemezve Schein (1990) két, egymással némiképp feszültségben álló tendenciát azonosít a szó 5. századi használatában: 1. A Homérosnál egy tágabban értett, szolidáris kapcsolatból az instrumentális elem válik hangsúlyossá, és 2. a korábban társadalmi, a polisban pedig elsősorban politikai jelentésű szó egyre gyakrabban jelöl individuális, affektív kapcsolatokat.
- 12 A *philosok* közötti erőszakról a *Poétikában* lásd Belfiore 2000, 3–9.
- 13 Euripidész tragédiáinak ezen jellegzetessége miatt szokták már valamiképpen az újkomédia előkészítőjének tartani. Mastronarde 2010, 5–6.
- 14 Aki hagyományosan a Molossos névre hallgat, az *Andromachéban* azonban egyszer sem nevezik meg.
- 15 ἐπει δὲ τὴν Λάκαιναν Ἑρμιόνην γαμεῖ / τοῦμὸν παρώσας δεσπότης δοῦλον λέχος („Aztán a lakón Hermionét veszi el, és elutasítja az én szolga ágyamat”, 29–30). A görög szövegeket Stevens (1971) kiadásából idézem, magyarul saját fordításomban.
- 16 Valószínűleg ezzel magyarázható népszerűtlensége. τὸ δὲ δεῦτερον („másodrendű / a másodikak körébe tartozó dráma”), írja a *hypothesis*, amit általában ’másodrendű’-nek szoktak értelmezni, bár jelentése nem ilyen egyértelmű, a versenyen második helyen történő előadásra is utalhat például. A bizonytalanságokról lásd Mastronarde 2010, 72, 23. jegyzet. Mastronarde (2010, 4, 12. jegyzet és 2010, 8) megkérdőjelezi a *scholion*, különösen az abban megfogalmazott ítélet hitelességét, és inkább a római és bizánci tudósok ítéletét látja benne.
- 17 Az aristotelési kritikáról, illetve a német klasszicizmus, elsősorban a Schlegel fivérek esztétikájának hatásáról Euripidész megítélésében lásd Mastronarde 2010, 1–12. A tragédiák Aristotelés által nem számba vett, Euripidésnél azonban sikeresen alkalmazott szerkesztési módjairól lásd Mastronarde 2010, 63–88.
- 18 A szembenállások az isteni szférában is megjelennek. Péleus családja oldalán kettős szerepben mindvégig jelen van Thetis, oltára ott áll a színen Péleusszal való házasságára emlékeztető, maga is részese a családi kapcsolatok szövedékének, a tragédia végén pedig személyesen is megjelenik, hogy helyrehozza, ami még helyrehozható. Vele szemben Apollón Achilles és Neoptolemos ellenségének mutatkozik, aki bár személyesen nem jelenik meg, a követ szavaiból (1147–1148; 1161–1165) úgy tűnik, tevékenyen részt vett Neoptolemos meggyilkolásában, aki pedig éppen engesztelő áldozatot bemutatni ment Delphoiba. Nemcsak szerepükben, de a hozzájuk kapcsolódó terekben is ellentétes a két isten: Thetis szem előtt lévő, menedéket nyújtó oltárának ellenpólusa Delphoi, a távollét helyszíne, ahonnan hiába várják vissza Neoptolemost.
- 19 Lévi-Strauss (1969) dolgozta ki a rokoni kapcsolatok alapvető struktúrájának olyan modelljét, amelyben a rokonságok rendszerének alapját a nők „adás-vétele” teremti meg. Modelljének fontos feminista kritikájáról lásd Rubin 1975. A házasság archaikus görög intézményéről lásd Vernant 1979. A házasság tragédiákban játszott szerepének fontos feminista értelmezései születtek az elmúlt évtizedekben. Két hasonló kiindulópontú, ám eltérő következtetésű megközelítés: Rabinowitz 1993 és Wohl 1997.
- 20 Euripidész 1984.
- 21 Storey (2016, 193–197) ezt a konfliktust jelöli meg a szerkezetet magyarázó alapkonfliktusnak.
- 22 A szolgaszerep fel nem vételéről lásd Torrance 2005; a szolgaszerep és a királynői múlt *nomos* és *physis* vitába illeszkedő ellentétéről Lee 1975, 10–11.
- 23 A házasság motívumát többen kiemelték már mint központi cselekményformáló elemet. Többek közt lásd Rabinowitz 1984, Padamitropoulos 2006, Kyriakou 1997.
- 24 A *σχῆμα* szó értelmezése nem teljesen egyértelmű itt, általában pusztán körülírásnak veszik, ám Kyriakou (1997, 9) felveti egy jelöltebb használat lehetőségét is. Eszerint a szó használata eltávolító szerepű, a szülőföld csak mint távoli „figura” ködlik föl Andromaché múltjában, amely valódi tartalmát a Hektórral való házasságban nyerte el.
- 25 A tragédiában megjelenő házasságokhoz kiemelten kötődik az új friggyel járó státuszváltozás és a nő fizikai helyváltoztatásának összekapcsolódása, Andromaché, Hermioné, Thetis és Helené esetében is előtérbe kerül, hogy nemcsak *oikosok*, hanem polisok, vagy akár az isteni és emberi szféra között történik mozgásuk. A „bridal procession” ismétlődéséről lásd Storey 1982, 19–20.
- 26 Foley (2001, 99) az eposzi világ és főleg az eposzokban bevett házassági szokások megjelenését Andromaché esetében a férjéhez való extrém lojalitással kapcsolja össze, és a Spártához társított szabadossággal állítja ellentétbe.

- 27 Jellemző a tragédia szereplőinek szóválasztásaira, hogy a *barbaros* szót csak Hermioné és Menelaos használják. Aki barbár, annak nem lehetnek vendégbarátai, semmilyen formális *philia*-viszonnyal nem rendelkezhet görög földön, így igazán joga sincs védelmet kérni. Az pedig, aki a másikat barbárnak nevezi, egyúttal saját görögségét is hangsúlyozza, éppen olyasmint, amit Péleus (összhangban kortárs athéni szólamokkal) a neveltetésük hiányosságait sorolva igyekszik elvitatni a spártaiktól. Az athéni barbárellenes retorika felismerhető Menelaos és Hermioné megszólalásaiban. Ennek toposzairól lásd Hall 1989, 160–201.
- 28 A *nothos* szó használatáról lásd Ogden 1996, 14–17.
- 29 Patterson 1990, 47–48.
- 30 A *nothosok* státuszáról Athénban bővebben lásd Patterson 1990; Ogden 1996, 32–189.
- 31 Ez arra is szolgál, hogy a névtelen szereplő szolgálta státuszát jelölje, ám a konvencionális formulát Euripidész többletfunkcióval látja el.
- 32 Lee (1975, 10–11) ezt és a későbbiekben megmutatkozó ellentétet státusz és viselkedés között a *nomos-physis*-vita keretében mint Andromaché született királynői természete és a *nomos* által ráruházott szolgazerep közötti ellentmondás megjelenéseit értelmezi.
- 33 Torrance (2005, 44–45) a kettejük párbeszédét ironikusnak értelmezi, olyan párbeszédnek, amelyben megmutatkozik a másik szolgálta alávetettsége. Mind Lee (1975), mind Torrance (2005) a természet és státusz különbségére helyezik a hangsúlyt, amikor Andromaché helyzetéhez nem illő viselkedését említik. Szerintem érdemesebb talán korábbi státusz és jelenlegi státusz különbségére koncentrálni, hiszen Andromaché királynővé válása előtti vagy attól független természetéről nem tudhatunk semmit.
- 34 Még egy kísérlet van a tragédiában arra, hogy a *philos* szó lehetséges érzelmi töltetét kihasználva változtassák meg egy másik szereplő szándékát: Menelaos cselének végkifejletében, amikor már vezetik el Andromachét és fiát, hogy kivégezzék őket, miközben Andromaché régen halott férjét szőlítgatja, azt kívánva, bárcsak ő mentené meg (523–524), a gyermek Neoptolemost hívja (509), majd anyja biztatására Menelaos lábához borul, és *philos*-nak szólítja őt. Ez a megszólítás köteleket próbál létesíteni kettejük között, amit Menelaos a leghatározottabban elutasít: σοὶ δ' οὐδὲν ἔχω φίλτρον („Nincs szeretet bennem irántad”, 540).
- 35 Belfiore (2000, 81–100) a két család alapvetően ellentétes viszonyában látja a tragédia fő konfliktusát. A tragédiában is szereplő *authentés* kifejezést enyhén leszűkített értelemben használva a mű kulcsfogalmának teszi meg: eszerint azok *authentés*eik egymásnak, akiknek a rokonai között gyilkosság történt, vagyis Andromaché *authentés*e Péleus egész családjának, a bonyodalmat pedig az okozza, hogy ennek ellenére közös gyermeke van Neoptolemoszsal – a két viszonyt ki kéne zárnia egymást.
- 36 ξένης δ' ὕπερ / τοιαῦτα λάσκει τοὺς ἀναγκαίους φίλους; („Egy ilyen idegen asszony miatt szállsz csatába azokkal, akik
- szükségszerűen *philos*aid?”, 670–671), kérdezi később Menelaos Péleustól, egyértelműen magát állítva a *philosok* körébe. Péleus reakciójából azonban egyértelművé válik, hogy ő maga nem tartja olyan szükségszerűnek a Menelaossal való közösséget, és a *philosok* körét inkább választás alapján szabja meg.
- 37 Az ’ágy’ jelentésű szavak ’házastárs’ értelemben többször is szerepelnek a tragédiában, a helyeket összegyűjti Stevens 1971, ad 35.
- 38 A homérosi szóhasználatban a feleséget és ágyast elválasztó vonal egyáltalán nem olyan éles, mint később, vö. Patterson 1990, 48–49.
- 39 Hermioné megjelenésekor kettejük vizuális szembeállításáról lásd Burnett 1970, 133–35; Allan 2000, 58–59.
- 40 Ez valamivel később válik világossá: μέμνησο μητρός, οἷα τλᾶσ' ἀπωλόμην, / καὶ πατρὶ τῷ σῶι διὰ φιλημάτων ἰὼν / δάκρυά τε λείβων καὶ περιπτύσσων χέρας / λέγ' οἷ' ἔπραξα („Emlékezz rá, hogy mire vállalkozott érte anyád, és amikor megcsókoltátok egymást [ti. a hazatérő Neoptolemoszsal], és könnyeket ontotok összeölelkezve, mondd el, mit tettem”, 415–418). Ekkor nevezi Neoptolemost először a gyerek apjának minden, ezt a kifejezést gyengítő jelző nélkül. A *méter* és *patér* szavak együtt szerepelnek, a szóhasználat az eddigieknél erősebb köteléket mutat Andromaché és Neoptolemos között, mint anya és apa egyenrangúként kerülnek egymás mellé egy pillanatra. Jelentősebb ennél azonban a kép, amelyet Andromaché vázol: a hazatérő Neoptolemos csókokkal és öleléssel köszönti fiát; a családi bensőségesség olyan jelenete idéződik fel ezekben a szavakban, amely azt mutatja, a fiú Neoptolemos egyetlen gyermekeként mégiscsak kiemelt szerepet kell hogy betöltsön a családban.
- 41 Seaford 1990, 104–106.
- 42 Ezen érvek részben arra irányulnak, hogy megmutassák: alapvetően lehetetlen, hogy közte és Neoptolemos között *philia* alakuljon ki, hiszen származásuk révén ellenségei egymásnak.
- 43 Amikor azt mondja, hogy ő maga szoptatta Hektór rabnőktől született gyermekeit (224), az a homérosi hagyománytól független, merőben új elem.
- 44 Az euripidész *stichomythiák*-ban a családi kapcsolatokat jelölő társas deixisek rendszerezéséről lásd Schuren 2010, 67–90.
- 45 A két család közt meglévő, Hermioné és Neoptolemos házasságában is jelen lévő inherens feszültségekről lásd Philippo 1995, 360–362.
- 46 κῦδιον βροτοῖς / πένητα χρηστὸν ἢ κακὸν καὶ πλούσιον / γαμβρὸν πεπᾶσθαι καὶ φίλον· σὺ δ' οὐδὲν εἶ („jobb, ha az embernek jó és szegény sógora és barátja van, mint ha rossz és gazdag. Te semmi vagy”, 638–641).
- 47 Külön érdekessége a lezárásnak, hogy létezik olyan feltételezés, amely szerint a tragédiát nem is Athénban, hanem Molossziában mutatták be a királyi család megrendelésére, vö. Hall 1989, 181.

Bibliográfia

- Adkins, A. W. H. 1963. „Friendship and Self-Sufficiency in Homer and Aristotle”: *The Classical Quarterly* 13/1, 30–45.
- Belfiore, E. S. 2000. *Murder among Friends. Violation of Philia in Greek Tragedy*. New York.
- Benveniste, E. 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Vol. 1. Paris.
- Burnett, A. P. 1971. *Catastrophe Survived. Euripides' Plays of Mixed Reversal*. Oxford.
- Foley, H. 2001. *Female Acts in Greek Tragedy*. Princeton.
- Hall, E. 1989. *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford.
- Hooker, J. 1987. „Homeric *philos*”: *Glotta* 65, 44–65.
- Konstan, D. 1996. „Greek Friendship”: *The American Journal of Philology* 117/1, 71–94.
- Konstan, D. 1985. „*Philia* in Euripides' *Electra*”: *Philologus* 129/2, 176–185.
- Konstan, D. 1997. *Friendship in the Classical World*. Cambridge.
- Kyriakou, P. 1997. „All in the Family. Present and Past in Euripides' *Andromache*”: *Mnemosyne* 50, 7–26.
- Lee, K. H. 1975. „Euripides' *Andromache*. Observations on Form and Meaning”: *Antichthon* 9, 4–16.
- Mastroratte, D. J. 2010. *The Art of Euripides. Dramatic Technique and Social Context*. Cambridge.

- Lévi-Strauss, C. 1969. *The Elementary Structures of Kinship*. Ford. J. H. Bell – J. R. von Sturmer – R. Needham. Boston.
- Ogden, D. 1996. *Greek Bastardy in the Classical and Hellenistic Period*. Oxford.
- Padamitropoulos, L. 2006. „Marriage and Strife in Euripides’ *Andromache*”: *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 46, 147–158.
- Patterson, C. B. 1990. „Those Athenian Bastards”: *Classical Antiquity* 9, 40–73.
- Philippo, S. 1995. „Significant Patronymics in Euripides’ *Andromache*”: *The Classical Quarterly* 45, 335–371.
- Rabinowitz, N. 1993. *Anxiety Veiled. Euripides and the Traffic in Women*. Ithaca–London.
- Rabinowitz, N. 1984. „Proliferating Triangles. Euripides’ *Andromache* and the Traffic in Women”: *Mosaic. An Interdisciplinary Critical Journal* 17, 111–123.
- Robinson, D. 1990. „Homeric *Philos*. Love of Life and Limbs, and Friendship with One’s *Thymos*”: E. M. Craik (szerk.): „*Owls to Athens*”. *Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*. Oxford, 97–108.
- Rubin, G. 1975. „The Traffic in Women. Notes on the ‘Political Economy’ of Sex”: R. Reiter (szerk.): *Toward an Anthropology of Women*. New York, 157–210.
- Schein, S. L. 1988. „*Philia* in Euripides’ *Alcestis*”: *Mètis. Anthropologie des Mondes Grecs Anciens* 3, 179–206.
- Schein, S. L. 1990. „*Philia* in Euripides’ *Medea*”: M. Griffith – D. Mastronarde (szerk.): *Cabinet of the Muses. Essays on Classical and Comparative Literature in Honor of Thomas G. Rosenmeyer*. Atlanta, 57–73.
- Schuren, L. 2015. *Shared Storytelling in Euripidean Stichmythia*. Leiden–Boston.
- Seaford, R. 1990. „The Structural Problems of Marriage in Euripides”: A. Powell (szerk.): *Euripides, Women, and Sexuality*. New York.
- Stanton, G. R. 1990. „*Philia* and *Xenia* in Euripides’ *Alcestis*”: *Hermes* 118/1, 42–54.
- Stevens, P. T. (kiad.) 1971. *Euripides Andromache*. Oxford.
- Storey, I. C. 1989. „Domestic Disharmony in Euripides’ *Andromache*”: *Greece and Rome* 36, 16–27.
- Storey, I. C. 2016. „*Andromache*”: L. McClure (szerk.): *A Companion to Euripides*. Oxford, 186–202.
- Torrance, I. 2005. „*Andromache Aichmalōtos*. Concubine or Wife?": *Hermathena* 179, 39–66.
- Vernant, J. P. 1979. „Marriage”: Uő: *Myth and Society in Ancient Greece*. New York, 55–79.
- Wohl, V. 1998. *The Intimate Commerce. Exchange, Gender, and Subjectivity in Greek Tragedy*. Austin.

Szikora Patricia (1991) az ELTE Ókortudományi Doktori Programjának ösztöndíjas hallgatója. Phaidra és Hippolytos mítoszának antik irodalmi változataival és képzőművészeti ábrázolásaival foglalkozik, kutatásai elsősorban az ajánlattételt tartalmazó levélre irányulnak.

Délidő Prokópios *Ekphrasis*ában

Szikora Patricia

A gázai rhétoriskola egyik meghatározó alakja, Prokópios elsősorban teológiai írásai és levelei révén ismert, jóllehet a neve alatt ránk maradt corpus több szónoki gyakorlatot is tartalmaz. A címben foglalt mű¹ *ekphrasis* formájában meséli újra Hippolytos és Phaidra mítoszáét: a terjedelmes, prózai szöveg nem egyetlen képmező „érzékletes bemutatása”, hanem egy több egységből álló kép-együttes – az *Ekphrasis*szal foglalkozó kutatók szerint vélhetően egy falfestmény – részletes leírása.² A régészeket és filológusokat ennél fogva korábban az ábrázolás létezésének kérdése, annak rekonstruálhatósága foglalkoztatta, így a beszéd műalkotás-leírásként való tárgyalásában az egyes képelemek ikonográfiai tanulmányozása került előtérbe, az eredendő retorikai műfaj szöveges megformáltsága pedig másodlagossá vált.³

Az említett elemzések – az egyes képegységek sorra vételével – részben már föltárták, hogy az elválasztott (legalábbis akként leírt) képeken milyen ismétlődő részletek, motívumok fedezhetők föl, s ezek dialógusa hogyan értelmezhető a mitikus történet késő antik elbeszélésében. Ezek azonban nem feltétlenül az ábrázolásra vezethetők vissza.⁴ Prokópios *Ekphrasis*a gondosan fölépített, tudatosan szerkesztett szöveg, elsősorban a történet egy önálló irodalmi változataként olvasandó. A leírás nem pusztán szubjektív átirata egy fiktív vagy valós vizuális narratívának, hanem olykor hangsúlyosabb a képelemek értelmezése és továbbgondolása, pl. a szereplők vélt gondolatainak, szavainak közvetítése és értékelése. A szöveg által teremtett kép minden részletre kiterjedő ismertetésében indokoltabb az *ekphrasis* műfaji sajátosságait fölsismernünk. A mimetikus szándék helyett a képalkotásra irányuló meggyőzés a beszélő legfőbb célja: a *Progymnasmata*-gyűjtemények definíciója alapján a szemléletes bemutatás képes a befogadóban fölébreszteni a jelenlét illúzióját, amely – mint látni fogjuk – az *Ekphrasis* szereplőinek viselkedésében is lényegessé válik.⁵

Elemzésemben egy olyan szempont következtetés érvényesítését tűztem ki célul, mely a képelemek bemutatása helyett azok irányított befogadására helyezi a hangsúlyt. A történet prokópioszi megfogalmazásának egyik legfőbb jellegzetessége ugyanis abban áll, hogy a beszélő meghatározott időszakhoz és pillanathoz köti az eseményeket (2/15–16). Tanulmányomban azt tárgyalom, hogyan válik meghatározóvá Théseus, Phaidra és Hippolytos magatartásában az ábrázolás jeleneként fölsimert „nyári forróság déli órája”. Az alábbiakban a *kairos* (καιρός) által előidézett fiziológiai változásokat részletesen bemutatva amellet fogok érvelni, hogy a gázai rhétor elbeszélése megőrzi a mítosz legfőbb állandó elemeit: a férj tudatlanságát, a mostoha erotikus vágyát és az ifjú vadász tisztaságát. Az írásban megfestett kép „döntő pillanatában” a mítosz változhatatlanságának és a kép mozdulatlanságának játékát a tekintet irányítása hívja életre. Minthogy a beszélő egyaránt teremti s szólítja meg a kép belső és külső nézőit, az *Ekphrasis* sajátos időkezelése reflektál a festés, a levélírás és az *ekphrasis*-írás szövevényes hálójára is.

Nyári forráság, déli hőség

A beszélő két, térben egymástól világosan elkülönülő nagyképet mutat be a legrészletesebben, s mindkét jelenetben legalább tíz-tíz alakot ír le.⁶ Balra, az athéni palotában Phaidra és Théseus szolgálóik kíséretében láthatók, jobbra, a szabadban pedig Hippolytos és Daphné, egy vadászcsapat vezetőiként. A két egység időbeli kapcsolatát egyfelől szoros egymásutániség jellemzi: a palotában az események Phaidra levélírását megelőzően, a hegyvidéki tájon a levél kézbesítését követően játszódnak. A beszélő másfelől viszonylagos egyidejűségüket is kiemeli: a nyár legforróbb időszaka van, ráadásul a nap legmelegebb órája.⁷ Az ábrázolt eseményeknek három elemét emeli ki, melyek alapján erre az időpontra következett: a vadászat, az emberek lenge ruházata és Théseus sziesztája.⁸ Az első egyértelműen Hippolytos tevékenységét írja le, az utolsó az apját – egyformán vonatkozik tehát a jobb és bal oldali nagy képmezőbe helyezett jelenetekre.⁹

A *kairos* főnév kétféle értelemben is vonatkoztatható a leírásra. Egyfelől bemutatja a „döntő pillanatot”: a két panel – mint két pillanattfelvétel – két eseménysor tetőpontját ragadja meg egy-egy mozdulatlan képben. Másfelől a történetek háttérül szolgáló, jól körülhatárolható időszakot is jelenti, amikor a nyári forráság elviselhetetlenül tetőzik. Ez utóbbi jelentésében a *kairos* több pusztá időmegjelölésnél. A kiemelt időintervallum, a fullasztó hőség legmelegebb órája – értelmezésem szerint – alapvetően határozza meg a három főszereplő viselkedését, sőt az összes szereplő magatartására, fizikai és lelki állapotára hatással van. A *pathos* (az állapotváltozás, melyen átesnek, a külső hatás, melyet megtapasztalnak) szemléletesen mutatkozik meg viselkedésükben, cselekvéseikben, de különösképpen érzékszerveik működésében. Théseus és Phaidra jelenléte a kánikula hatására megváltozik: a déli óra a feleséget arra ösztönzi, hogy kísérletet tegyen a házasságtörésre, s ugyan-ez teszi lehetővé, hogy férje erről ne szerezzen tudomást.

Théseus álomba merülése tehát a forrásággal magyarázható, teszi egyértelművé a beszélő.¹⁰ Phaidra viselkedése, jóllehet nem mondja ki *expressis verbis*, szintén összefüggésbe hozható a nap perzselésével. A hőmérséklet különböző fiziológiai változásokat idéz elő a férfiakban és a nőkben, s ezt a megismerésített, isteni alakok jelenléte is nyomatékosítja. A déli sziesztáját töltő athéni király mögött Hypnos támaszkodik a *klinére*, a melléte ülő Phaidrát pedig két Erös igézi meg. Az Álom és a Szerelem a házaspár köré csoportosuló szolgálókban is ugyanazt a nemüknek megfelelő fizikai állapotváltozást eredményezi. Az athéni király férfi szolgálói elálmosodnak, az asszony szolgálólányai ellenben kíváncsian leskelődnek, élénken gesztikulálnak, a maguk alárendelt módján és titkolózva, de mély azonosulással osztoznak úrnőjük érzelmeiben. A képzet, hogy a nemek eltérő vérmérséklete különösen a tikkasz-



1. kép. Paul Friedländer rekonstrukciós rajza a bal oldali, nagyobb képpanelről, Balbina Bäbler módosításával (Théseus kéztartásának pontosítása)

tó hőségben ütközik ki, az archaikus korra vezethető vissza. A *Munkák és napok* néhány sora említi, hogy amikor a Seirios csillagkép jelenik meg az égen, olyankor igazán kéjvágyóak a nők, míg a férfiak elerőtlenednek.¹¹ Théseusra és Phaidrára is ellenkező, de egyaránt szélsőséges módon hat a hőség.

Théseus déli pihenője

A beszélő által közismertnek tekintett történet drámai földolgozásaiban Théseus nem tartózkodik Athénban (vagy a felvilágon), s ez ad alkalmat Phaidra házasságtörési kísérletére.¹² A képzőművészeti ábrázolások vonatkozásában is páratlan nem csupán Théseus jelenléte, hanem annak formája is: alszik egy *klinén*, hogy álommal űzze el a fullasztó meleget.

Az elbeszélő tolmácsolásában a férfi az imént még a melléte ülő Phaidrához beszélt. A szieszta előtti beszélgetés a házastársi kapcsolat felszíni rendezettségét sugallja, amit a beszélő értékel is a maga módján.¹³ A déli események ezt a látszólagos nyugalmat fogják fölszámolni. Théseus elhallgatott a rajta hirtelen eluralkodó Álom miatt (ἡμιτελῇ τὸν λόγον ὑποχαυνώσας τῷ πάθει, 10/94 sk). Az árnyyszerű alak eltakarja a szemeket, hiszen érkezését senki sem látja előre, most is váratlanul lépett ágya mellé: ellopta tudatát, lélekjelenlétét, és lecsukta szemeit.¹⁴ Théseus távolléte tehát ezúttal átvitt értelemben valósult meg, minthogy érzéketlenné vált a körülötte zajló eseményekre. Pusztán fizikai jelenléte ugyanúgy alkalmat ad arra, hogy Phaidra a háta mögött cselekedjen, mintha távol lenne, hiszen a kapcsolat, melyet tekintete és szava tartott ébren, ezennel megszűnt. Phaidra szemei másra szegeződhetnek, figyelme elérhetővé válik a várakozó Erösök számára.



2. kép. Attikai márványszarkofág rövid oldala: Phaidra átadja a levelet a dajkának, alatta két Erös-figura. Kr. u. 225–250 k., Via Aurelia (© Ermitage A432)

Az athéni király ekkor már nem az ifjú, híres kalandor, egyáltalán nem vonzó – felesége számára legalábbis.¹⁵ Díszes, arany *chitonja* alól áttetszik bőrének fehérsége, ami – minthogy a napon tevékenykedő ifjak barnasága sokkal tetszetősebb – egyenesen undort ébreszt a mellette ülő Phaidrában (βδελύττεται, 12/114). Testhelyzete az alvók önkéntelen pózát idézi: egyik kezét tarkója alá támasztja, térdét fölhúzva nyúlik el az ágyon – a *pathos* minden porcikáját áthatja (12/117–121).

Nem ő az egyetlen, aki a hőség (és Hypnos) miatt álomba merül. Éberségének, lélekjelenlétének elvesztése arra is alkalmat ad, hogy a korábban körülötte tevékenykedő férfi szolgák elszundítsanak. A legyeket elhajtó, urát legyező egyik szolga annyira elálmosodik, hogy alvóalkalmatosság híján saját testét használja ágynak (13/125). Elszundítása nem közvetlenül az Álom érkezésével magyarázható: meglátta, hogy ura alszik, és *pathosa* átragadt rá – a látvány hatására ugyanabba az állapotba került.¹⁶ Egyik társa viselkedésében az empátia, az azonosulás ennél is látványosabb: álmában ugyanazt a pozíciót ölti fel, mint Theseus,¹⁷ s hozzá hasonlóan semmit nem tapasztal (μηδὲν αἰσθανόμενος, 15/153) a palotában előkészülő csalárról, ahogyan a rá bízott kutyák kergetőzéséből sem.

A beszélő a palotában nem kizárólag a házaspárról és a palotához tartozó szolgákról ad számot, hanem a *kliné* közelében elfutó kutyákról és az architrávon ülő madarokról is. Előbbiek viselkedése meglehetősen kiütözik a mozdulatlan, csöndes állóképből, megelőlegezi ugyanakkor a másik nagyképen eluralkodó erőszakot, a dajka megbüntetését, mely a levél kézbesítéséből következik.¹⁸ A palotában, a zárt ajtók mögött egy szuka

farkát behúzva menekül gazdájához, az egyik szolga felé védelemért, mert egy kankutya – vélhetően párzási kedvből – a nyomában van (14/146–153). A kánikulában följazott, állatias ösztönöket megjelenítő kutya agressziója az ösztönök kontrollátlanságára utal, de az észrevétlen készülődő veszély baljóslatú figyelmeztetéseként is értelmezhető. A hangos(nak képzelhető) kergetőzés intő jel lehetne a szolgák számára: a dajka segítsége úrnőjének súlyos következményekkel jár, ahogyan várhatóan az is, ha Theseus fölbredvén értesül a történekről: Phaidra kezdeményezéséről, melyet a szolgák nem akadályoztak meg.

A vizuálisan megragadható párhuzamon kívül egy másik lehetséges jelentés is kínálkozik az elbeszélői hang egy finomabb utalása révén. A két kutya egymáshoz való viszonyulása szerepcserében megjelenített tükörképe a Phaidra által kezdeményezett, egyoldalú szexuális kontaktusnak. A fölötté hatalmi pozícióban álló férj – akár csak a kutyaláncot kezében tartó gazda – ebből mit sem sejt. Erotikus konnotációja miatt a jelenet a leírástól függetleníthető bevezetőben említett egyik példával, Apollón Daphné iránt érzett szerelmével is párhuzamba állítható.

Az üldözés mellett az azonos szóválasztás is előhívja a korábbi jelenetet, mindössze a nézőpont különböző: előbb az üldöző Apollón, utóbb a menekülő kutya szemszögéből fogalmazódik meg a vágy beteljesítésének hajszolása.¹⁹ Az elutasítás, mely Daphné esetében nem került elő, itt a szerelmes által üldözött fél szempontjait emeli ki: ahogyan hamarosan Hippolytos szóltan, de annál egyértelműbb tiltakozása is megálljt parancsol a kéjszívár mostohának.

A házi kedvencek fékezhetetlensége tehát előrevetíti, hogy a vonzalom híre hamarosan kijut a palotából, ellenben erről az uruk kényelmét elvileg biztosító szolgák nem vesznek tudomást. Nem kizárólag az alvás színlelése miatt aggódó dajka érdekelt abban, hogy Theseus zavartalan nyugalomban alhasson.²⁰ Theseus egyik szolgáját ugyanis nem nyomta el a déli forróság, de ő is kellő távolságban igyekszik elrejtőzni egy oszlop mögé, menekülésre készen, nehogy ura fölbredvén valami feladatot bizzon rá (14/137). Habár ébren van, az ő figyelme sem terjed ki a valódi veszélyre, amelyet a nők bizalmas suttogása készít elő – s amelyet az állatok viselkedésével az elbeszélő képletesen leír. Theseus és szolgálóinak érzéketlen né válása azonban nem csupán a kép többi szereplője, hanem az *ekphrasis* befogadói számára is jelentőséggel bír: egyfajta beavatásként értelmezhető – a látvány, melynek részleteit a következőkben megismerjük, az athéni király és köre számára hozzáférhetetlen.

A hőség okozta elgyöngülés kihat mentális készenlétükre is, s tétlenségükkel önkéntelenül is a házasságtörésre készülő feleség titkos mesterkedését segítik. Miáltal urukat a szó szoros

értelmében, fizikailag utánozzák (15/145), hozzá közel helyezkednek el (15/155 sk.), vele együtt „szemet hunynak” a nők nagyon is éber ügyeskedése fölött. S eközben maguk is láthatatlanná válnak a Hippolytos-képbe révülő Phaidra és szolgálólányai előtt. A feleség szívét nem az édes álom, hanem Erós vette birtokba (16/161 sk.).

Phaidra vágyának ébredése

A semmittevés kényelmébe feledkező, mozdulatlan férfi szolgálkkal ellentétben Phaidra, a hozzá bizalmasan hajoló dajka és a mögöttük pusmogó lányok hevesen gesztikulálnak, készek feladataik ellátására, melyeket úrnőjük *pathosa* és a vele való titkos azonosulás okoz – mindezért az Erósok felelősek. A két megszemélyesített, külső erő, az Álom és a Szerlem részben hasonlóan működnek, hiszen öntudatlanságba sodorják áldozataikat: akárcsak Théseus, Phaidra lelke is máshol jár, de teste még él.²¹

Az asszony a szerelmi szenvedés jeleit mutatja, küllemének és testtartásának leírása megfelel a mítosz képzőművészeti ábrázolásain látható tulajdonságoknak.²² Egész külseje bizonyítja, hogy szerelmes: szemei könnyesek, gondolatban máshol jár, a szerelmi vágy megtapasztalása miatt nincs is tudatánál (ὁρᾷς... νοῦν τῷ πάθει μετέωρον, 17/173 sk.). Teste gyöngének látszik, alig tartja magát, megtámasztásra szorulna, az összecsukható szék is, melyen a *kliné* mellett ül, összecsuklik alatta: csupán egy írásra kínálkozó, kettős írotábla tartja benne a lelket.²³

Théseus ébrenléte Hypnos megjelenésével hirtelen szűnt meg, Phaidrát viszont egymás után érik a szerelmi vágyát fokozó, valamint a vágya beteljesítésére ösztönző ingerek, aminek tetőpontjaként – a déli óra *akméjában* – elfogadja majd az írószközöket, és szerelmet vall Hippolytosnak. A férjétől viszolygó feleséget ugyanis két Erós is célba vette. Egyikük a levegőben szárnyal, kezében fáklyáját lángra lobbantja és a fenti, Hippolytoszt ábrázoló képre mutat jobb keze ujjá hegyével: a látvánnyal együtt érinti meg Phaidra szívét.²⁴ A másik Erós várakozva áll előtte, íróvesszőt merít a tintába, melyet a szerelmes asszony felé nyújt.²⁵ Végül a női szenvedésekben tapasztalt dajka veszi rá, hogy a csalogatón kitárulkozó levelet fölkapja és érzéseit megvallja. Az idős asszony bizalmasan suttozva ajánlkozik szolgálatára: „»Írj csak bátran, s fogadj engem segítségül sóvárgó szenvedésedben!« – Meggyőzi Phaidrát szavával és útnak indul.”²⁶

A négy caput rövid összefoglalása alapján is szembetűnő, hogy a beszélő nem csupán az egyes elemeket mutatja be, hanem azokat logikusan következő, lineáris eseménysorral alakítva ismerteti. A *kairos* szóval jelölt időszáv viszont immár nem egészen ugyanaz a pillanat, amelyben a beszélő Théseus váratlan elalvását (állapotváltozását) emelte ki. A férj egyre hosszabbra nyúló távolléte alatt – amint egyre mélyebb álomba merül – feleségét különböző hatásfokú, de egyre erőteljesebb vágyálmok kerítik hatalmukba.

Elsőként a Phaidra fölött fickándozó, szárnyas isten fáklyát gyűjt, szemléltetve s talán fölerősítve a nyári hőség nőkre gyakorolt hatását. A Szerlem megszemélyesített alakja magyarázatot ad a nő állapotára („testének ritmusát ő oldja meg”, 18/189), kézmozdulata ugyanakkor kijelöli Phaidra vágyának

megtestesülését. Erós ujjacskája Hippolytos alakjára, pontosabban egy őt ábrázoló képre szegezi Phaidra tekintetét, hiszen az ifjú félmeztelensége – szemben az elaggott, kényelmesen elterülő férjjel, akinek lelki szépségével mit sem törődik a bizonytalan után vágyakozó asszony²⁷ – még inkább képes föl-korbácsolni a szerelmi érzést (*μαλλον παρασκευάζειν οιδε τον ερωτα*, 18/196 sk.). A kiragadott jelenet valójában tehát két mozzanatot sűrít egybe. Olybá tűnik, hogy Erós gesztusában és a festményrészlet szerepében főként a vágy megszületését kell fölismernünk.

A leírt képelemek ugyanis részletről részletre tükröződnek két szolgálólány viselkedésében: egyikük mit sem sejtve faggatja társát, aki szótlanul, kéztartásával válaszol neki.²⁸ A képre mutató és annak látványa ugyanazt eredményezi, mint úrnője esetében: „titokban a lány úrnőjével együtt szerelembe esik” (21/233 sk.), amint megpillantja Hippolytos kíváncsú testét, s ráadásul úrnőjéhez hasonlóan ő is az állat érinti (21/232, vö. 17/179).²⁹

A beszélő figyelmeztetése

A Hippolytos-kép nemcsak vágykeltő hatása miatt állítható a részlet elemzésének középpontjába. Hippolytos önuralmára, szüzi magatartására a bal és jobb oldali nagyképen egyaránt nagy hangsúly kerül.³⁰ Az előbbi kiskép is, jöllehet Hippolytos csupasz felsőteste a nők csodálatát váltja ki, mégis – még megfestett alakjában is – józan önuralmát helyezi előtérbe (*Ἰππόλυτος γὰρ ὡς εἰκε σωφρονεῖ καὶ τοῖς χρώμασιν*, 16/169). Ez a kiskép három alkalommal szerepel a szövegben: a legrészletesebben a 4. caputban, a többi kiskép leírása előtt; a 18. caputban, melyre főntebb utaltam; de még Phaidra alakjának leírása előtt, a 16. caputban is. Itt a beszélő – mielőtt az Erósokról vagy a dajkáról egyetlen szót ejtene – kérlelően inti Phaidrát, fordítsa el tekintetét arról a képről, melybe belefeledkezett: „Csak egy kissé fordulj el, vedd tekinteted házas-társadra, ne vedd semmibe, ami a tiéd, keresvén azt, ami nem. Tiszteld hitvestársad, még ha alszik is, és fordulj el attól a képtől, amelyet nézel.”³¹

Az *Ekphrasis* egészében a beszélő még egyetlen alkalommal tesz kísérletet a médiumok közötti átjárásra a kép egy szereplőjének fölszólításával.³² Az egyes szám második személyű alakok azonban az összes többi alkalommal az *ekphrasis* közönségéhez szólnak – a gyakran szereplő *ὡς ὁρᾷς*, illetve *ἰδοῦ* alakok miatt a feleségnek címzett imperatívusok a prokópioszi szöveg olvasójának (mentális képet alkotó) tekintetét is igyekeznek befolyásolni. Lássuk, mit is jelenthet pontosan a Phaidrának szóló intelem, melyben elmosódik a határ a belső (= a kép szereplői) és külső nézők (= az *ekphrasis* befogadói) között.

Az elbeszélő nem egyszerűen cselekvésre buzdítja az erkölcsstelenségre³³ vetemedő asszonyt, hanem tekintetének elfordítását követeli, amely mindannyiszor az eseménysor meghatározó pontjain kerül előtérbe. „Csak egy kissé fordulj el, tekintetedet férjre szegezd, (...) fordulj el a képtől, amelyre meredsz.” Úgy tűnik, a beszélő annak reményét fejezi ki, hogy amennyiben Phaidra urára néz mostohafia helyett, vágya Hippolytos iránt megszűnik, vagy legalább Théseusra irányul vissza. Mégsem annyira kézenfekvő, hogy Phaidra

ideális esetben „melyik Théseusnak” szentelje figyelmét – a beszélő korábbi értelmezése szerint ugyanis mellette alvó férje látványa undort ébreszt benne. Adódik, hogy amennyiben az asszony a fenti képsor egyikére, a Hippolytost ábrázoló kisképre mered, akkor „csupán egy kissé elfordulva” a többi között keresse férje alakját. A bal oldali nagyobb képmező fölött ugyanis – írja Prokópios – a művész kisképekkel díszítette festményét: „képeket ábrázolva a képben” (τοῖς ἐπικειμένους ἐποίκιλλε γράμμασιν, εἰκόνας ἐν εἰκόσι μμούμενος, 3/31sk).

A másik három kép a fiatal Théseus krétai kalandjait örökíti meg. Balra Théseus a síró Ariadné társaságában áll, az útvesztőbe készülő athéni ifjak és hajadonok között; középen a királylány a gombolyagot nyújtja át a Minótauros megölésére induló szerelmének; végül pedig a félig bika, félig ember szörnyszülöttel tusakodik. A beszélő tehát arra intheti a kiábrándult feleséget, hogy a fiatal Hippolytos helyett a fiatal Théseusról fantáziáljon?³⁴ A mondat ezen értelmezése helytállónak bizonyul, különösen, ha szem előtt tartjuk a két férfi pozícióját: mindketten erejük teljében egy veszélyes fenevadat győznek le.³⁵

Théseusnak emellett nem kizárólag dicső múltjára, hanem a Krétáról való elhajózás körülményeire is asszociálhatunk. Ariadné, Phaidra nővérét elhagyta Théseus, s ezalatt a királylány a történet több változata szerint is aludt. Théseus vitézkedését más képeken kell keresnünk (10/86 sk.): ezúttal ő az, aki átalussza, hogy felesége megszegné házassági szerződésüket. Jóllehet a beszélő később sem utal Ariadné sorsára, de a férj korábbi hűtlenségének sugalmazása jól illeszkedik a Phaidrát befolyásoló külső körülmények sorába: Théseus fiatalkori tettei felé fordulva, köztük a hűgának okozott szerelmi bánatot fölidézve mentséget találhat saját maga viselkedésére, s igenlően válaszolhat a Szerelem csábító hívására.³⁶

A tekintet Erös által kijelölt iránya nem csupán a szerelmi vonzalom megszületésében és a kezdeményezés eltitkolásában játszik szerepet, hanem a szöveg kevésbé meghatározó pontjaiban is megfogalmazódik. Mielőtt rátérnénk a levélíráshoz vezető út következő állomására, az iménti értelmezést árnyalhatja a madarak, egy galambpár és egy páva korábbi bemutatása is.

A palota architrávjának egyik oldalán Aphrodité galambjai ülnek. A madarak „viszonzott szerelemmel örvendenek egymásnak” (9/79–84): egyikük vizsgálódva fordul fejével társa felé, a másik pedig nagyobb elragadtatással tekint vissza rá (ἄφορᾱ – épp, mint Phaidra Hippolytosra, 16/168). A galambpár, kiegészülve az örökkévalóságot szimbolizáló pávával, a sirig tartó, odaadó, kölcsönös szerelmet hivatott megjelentetni – mindazt, amit Phaidra hátrahagyni készül.³⁷ Az ikonográfiai szempontból megfogható jelentéseket azonban indokolt a szöveg szintjén föltáruló magyarázattal egészítenünk: a két galamb tekintetének találkozása azt a kölcsönös szerelmi kapcsolatot jeleníti meg, mely hamarosan, a *kairos* csúcspontján, semmivé foszlik. Phaidra ideális esetben (a déli órát megelőzően vélhetően így is tett) Théseusra nézne úgy, mint most mostohafiára.

A páva jóval részletesebb jellemzésében nem szerepel Héra és a házasság. Tollazatának megrajzolása, természetből adott, páratlan szépségének hangsúlyozása a madár egy szintén közismert tulajdonságára hívja föl a figyelmet: az önmagában való gyönyörködésre. A pár ellentételezéseként a páva egymagában

csupán saját szépségének örvend, s csak saját magát szemléli – azaz tekintete önmagára irányul (αὐτὸν πολλῇ κομῶντα τῇ περὶ ὥσει ἀπεστράφηται πρὸς ταύτην ἡδόμενον, 8/69 sk.). Ezenfelül ráadásul csőrével tollazatához kap, mint-ha egy bogarat üzne el magától: lényéhez senkit nem enged közel. A páva alakja tehát sokkal inkább Hippolytos narcisztikus jegyeit juttatja eszünkbe, aki szűz mivoltára, mindenkitől való érintetlenségére büszke leginkább. Az utalást még inkább alátámasztja a szerző szóhasználata: a természet önmagában való szépséggel koszorúzza meg (στεφανώσασα, 8/76). A névadó koszorú pedig ott díszleg Hippolytos vadásztársának, Daphnének a homlokán (ὁμωνύμῳ στέμματι, 28/319), akinek Hippolytoshoz való hasonlóságán, megegyező magatartásán van a hangsúly. Ráadásul mind a páva, mind Daphné szemeinek elfordítására ugyanaz az ige, az ἀποστρέφω szerepel (8/70, vö. 28/309, 313).³⁸

A szöveg nem ad meggyőző támpontot arra, hogy a megvadult kutyák vagy az egymásra áhítattal figyelő galambpár is a vágykeltő forróság hatása alatt cselekednek-e. A párhuzamba állítás megalapozott lehet, ha a páva különc és narcisztikus vonásai mögött Hippolytos és Daphné érzéketlenségét sejtjük: ők is közömbösek maradnak a kritikus időszak befolyásával szemben.

Phaidra a mítosz tragikus változataiban Aphrodité áldozataként jelenik meg,³⁹ s hosszú ideig harcol a szerelmi vágy ellen: alakjához hozzátartozik, hogy tisztességét védeni akarja, hogy mérlegeli az erkölcs és a józan ész parancsát. Az imént tárgyalt tényezőkkel – a madarak szimbolizálta boldogság, Hippolytos helyett Théseus szépségének megpillantása – a beszélő azt sugalmazhatja, hogy Phaidra odafent tévelygő tekintete bennük fölismerhetné a helyes utat.

Phaidra leírásának összegzéseként a tekintet sorsdöntő mivoltát emelném ki: szemei Erös ujjának vonalát követik, pásztázza Hippolytos fenti képét. Αμετέωρος jelző nem csupán ’magasban lévő’ jelentésben (pl. 12/117, 18/192), hanem átvitt értelemben, mint ’izgatott’ is szerepel (pl. 17/174, 20/208). Hiszen Phaidra fölfokozott érzelmi állapotba került, s Théseushoz hasonlóan öntudatlanná vált. Azonban míg férje semmit sem lát, semmit sem hall, addig ő hall: de kizárólag dajkája Erös akaratának megfelelő szavait; és lát: de csak azt, amire Erös mutat – hallása és látása szó szerinti és átvitt értelemben is korlátozva van. Tekintetének tárgya egy pusztá kép, egy illúzió, mely valójában „nincs ott” (μὴ τὸ παρὸν μέμφου, τὰ μὴ παρόντα ζητήσασα, 16/166 sk.). Az intelmet követően a beszélő föl is ismeri az önkéntelennek föltüntetett iróniát: annyira magával ragadta a kép, hogy megfedkezett arról, csupán egy festményt néz és hiába beszél az asszonyhoz (17/170 sk.) – megtapasztalta azt, amit hallgatóságában igyekezett előidézni. Hippolytos megfestett látványa (mely eleve csupán egy írott szöveg közvetítésén keresztül képezhető le és képzelhető el) elbizonytalanítja a korábbi „látó és látott” szerepköröket: a Hippolytos-kép rabjává váló Phaidra-kép rabjává a beszélő vált – ahogyan az asszony, úgy ő maga sem képes elfordulni, szintén egyfajta *pathos*t és öntudatlanságot tapasztalva. Tévedése, kikökenése mégsem számolja föl a mindent tudó és „mindent látó” elbeszélő pozícióját, inkább modellként szolgál a kép befogadására, ideiglenesen azonosulva a mentális képet megalkotó és szemlélő közönséggel.

Kilépés a pillanatból: a levélírás

Phaidra állapotában a beszélő mindannyiszor azokat a részleteket emeli ki, melyek az aktuálisan leírt jelenet szempontjából bírnak jelentőséggel. A képi elemekből ezért következtet először Théseus iránt érzett undorára, majd arra, hogy egy levél köti le figyelmét, miközben szemeli a férfitest szépségében gyönyörködni. Ezáltal – a mitikus történet és a kép egészének ismeretében – a beszélő filmszerűen festi le Phaidra helyzetének elkülöníthető és kronologikus rendbe állítható körülményeit.

Phaidra előtt a másik Erós várakozón ácsorog, ő az, aki a társa által ébresztett, titkolandó vágyálmokat tettegességre váltaná. Ehhez biztosítja az eszközöket, a tintát és az abba mártott íróvesszőt, hogy Phaidra megírja a már rendelkezésre álló levelet. Hypnosszal ellentétben, aki teljes passzivitásba kényszerítette a férfit, az Erósok cselekvésre ösztönzik Phaidrát. Akaratuk viszont csupán némi segítséggel valósulhat meg: Théseus feleségét ugyanis végül a dajka győzi meg. A dajka tapasztalt a női szenvedésekben, pontosan tudja, hogy asszonya a fellegekben jár (προσανέπτει μετέωρος, 20/208), így az általa tett javaslat Phaidra szemszögéből megoldást jelent az elviselhetetlen sóvárgásban. Úrnőjéhez férközve, ujjjaival is mutogatva suttogja fülébe, vegye a bátorságot, és írja meg a levelet – lépjen ki a tétlen szemlélődő szerepéből! A mellette *jelenlévő* dajka szavait, szemben a kívülálló beszélő parancsával, meghallja az asszony.

A levél megírására, a dajka megbízására, az eljuttatás körülményeire csupán következtet a beszélő. Az állapotváltozás, melyen ez a kettős író tábla szintén átesik, az ábrázolás által megragadott időpillanaton *kívül* következik be. Az írás aktusáról is alkothatunk képet, de nem a festmény részeként. A fantázia előtt tehát egy újabb kihívás áll: az ábrázolás leképezésén túl egy olyan vízió megképzése, amelyhez nincs verbális útmutató. Ennek időfolyamába pedig nem nyerhetünk bepillantást – ha úgy tetszik: a beavatás ideiglenesen felfüggesztődik –, s erre utal is a beszélő az igei alakok használatával: τοῖς γραμμασιν, ὅσα δὴ γραφέντα μὴνῶσαι μέλλει τῷ Ἱππολύτῳ τὸν ἔρωτα (19/201).⁴⁰ A perfectum és jövőbe mutató szavak magukban hordozzák a jelen pillanatból való kilépést a múltba és jövőbe egyaránt – a mítosz időtlenségébe: ez az a levél, amelyet Phaidra szerelmi vallomásaként ismerünk Ovidius levélgyűjteményéből és a képzőművészeti ábrázolásokról; s ez az a levél, amelyet a jobb oldali képmezőben láthatunk.⁴¹ A megírt és kézbesített levél ugyanis Hippolytos előtt, a földön hever. Ugyanaz, amely a palotában a *klinén* hívogatón vonta magára Phaidra figyelmét.

A képzőművészeti ábrázolásokon a levél elsősorban a szerelmi vallomás kézzelfoghatóvá tételére szolgál: fizikai értelemben megtestesíti, amit Phaidra érez, de nem mondhat ki. Az írás egyszerre rendelkezik látható és hallható tulajdonságokkal. Nem csupán annak hordozója (a levél), hanem maga (a betű) is alapvetően vizuális

természetű, de csupán írója és később olvasója által képes a megszólalásra. Phaidra némaságra ítélt hangja Hippolytos (olvasó) tekintete által lesz megismerhető – a szerelmi vallomás egyetlen olyan személyes és hiteles formája, amely Théseus jelenlétében is megvalósítható.

Az időbeliséget előtérbe helyezve pedig a levélírás az egyetlen olyan lehetőség, amely a jelenben adott, pillanatnyi alkalmat észrevétlenül nyújtja meg. A házaspár mindkét tagjának *pathosa* időben korlátolt: a forróság, a déli szieszta ideje hamarosan véget ér, s ezzel összefüggésben Théseus ideiglenes öntudatlansága és Phaidra izgatott lelkiállapota is megszűnhet. Az időbeli keretből azonban a levél képes kilépni, érvényét akkor is megőrzi, mikor megfogalmazódásának feltételei megszűnnek. A levél megnyújtja a *kairos*t, átlépi a temporális akadályokat.

A levél ugyanakkor a térbeli határokat is áthidalja, fizikai és átvitt értelemben egyaránt. Phaidra nem kerülhet közelebb Hippolytoshoz, a palotából sem léphet ki – az őt ábrázoló képet is csupán azért nézheti, mert férje őriző tekintete éppen nem veszélyezteti. Dajkája segítségével ellenben üzenhet neki, s ezt a beszélő már akkor egyértelműen jelzi, amikor először ad számot a levélről (17/187).⁴² Az ige, amelyet használ (διαπορθμεύω), sejteti a térbeli váltást is: közvetíti a szerelmet a vágyott férfinak, *átlépve* azt a határvonalat, mely az asszonyt és mostohafiát – és a két panelt is – elválasztja. Fölhívja a figyelmet tehát arra a távolságra, amely indokolja a levél létjogosultságát. De a titok, amelyet Phaidra Théseus előtt igyekszik megtartani, napvilágra kerül. A palota zárt teréből kikerülve a levél a szabadban tárulkozik ki, mutatva Phaidra szavait, a nap megvilágító fényében. Mielőtt rátérnék az írás mint kép, a kép mint írás működésmódjaira, vegyük sorra Hippolytos és Daphné reakcióját!

Hippolytos érintetlensége

A mitikus történet három főszereplőjét a déli óra három különböző állapotváltozásra és cselekvésre kényszeríti. Az eddigiekben arra mutattam rá, hogy a főnév jelentésében rejlő



3. kép. Mozaik Nea Paphosból, Dionysos házából: Hippolytos, Phaidra, Erós. Kr. u. 250–300 (© Nea Paphos Archaeological Park)



4. kép. Ezüsttál: Hippias olvasza Phaidra levelét. Kr. u. 500–550 k., Konstantinápoly (?) (© Dumbarton Oaks Coll. 49.6)

pillanatszerűség a kép természetében is érvényesül: Théseus és Phaidra egymás mellett vannak, következésképp a *kairos* számukra közel azonos időszávot jelent. Amennyiben pedig az időszakra vonatkoztatjuk, a nyári forróság déli órája a férfi számára aluszékonyságban jelentkezik, a nőben, épp ellenkezőleg, testi-lelki hevületet ébreszt. Igyekeztem azt is hangsúlyozni, hogy mind a két állapot olyan változás eredményeképpen alakul ki, melyet valamilyen külső erő, az adott ingerek és tünetek istenként megszemélyesített alakjai, Hypnos és az Erősök idéznek elő.

Mindkettejük magatartásával ellentétes viszont Hippias és társa, Daphné magatartása. Mindketten saját *sóphrosyné*jüket (józan önuralmukat, szüzi mivoltukat) kinyilvánítva szerepelnek: távol tartják maguktól a test vágyait és gyengeségeit – a melegnek sem tikkasztó, sem vágykeltő erejét nem tapasztalják. A vadászat ráadásul, szemben az előbbi két külső erő letaglózó, öntudatlanságba sodró hatásával, olyan aktív tevékenység, melyben Hippias eleve megőrzi és gyakorolja a külvilág és az önmaga fölötti uralmat. Az ifjú az egyetlen, aki nem elszenvedti a *pathos* egy bizonyos formáját: közvetve maga váltja ki azt mint Phaidra vágyának tárgya, tekintetének célpontja. Ezen felül a dajka *pathos*áért, szenvedéséért is felelős: dühében a levél eljuttatásáért – a fölbujtásról a beszélő itt nem ejt szót – kíméletlenül megbünteti az asszonyt (24/263 sk.).

A palotában gyors egymásutániságban zajló eseményekhez hasonlóan a szabadban is több, kronologikus sorba rendezett mozzanat jelenik meg, a leíráshoz – az előzményeket bemutató és a folytatást sejtető – rövid elbeszélő részek kapcsolódnak. A dajka célba érve átadta Phaidra levelét, melyet ezután Hippias elhajít (23). Társa az idős asszonyra készül lesújtani az erkölcstelenségben való segédkezésért (24), de ebben egy solymár akadályozná meg (26), s hozzá hasonlóan az erőszaktól elborzadva többen a dajkával rokonszenveznek (29–33).⁴³ A kép pillanatszerűsége – a korábbi kijelentés ellenére – mégsem konkrétan vadászat közben jeleníti meg őket, hanem Phaidra

levelének elutasítását, a fölháborodott tiltakozást állítja előtérbe (emiatt is tűnik valószínűnek, hogy a dajka a vadászatról immár visszatérő ifjút keresi föl). A Théseusról, Phaidráról és Hippiasról megragadott pillanatszerű, mozdulatlan kép tehát összhangban van a mitikus történetben betöltött szerepükkel, magába sűríti az alakjukhoz tartozó történeteket, melyeket végrehajtanak vagy elszenvednek: a Hippias után sóvárgó asszony férje tudta nélkül tesz ajánlatot mostohafiának, aki elutasítja azt. Mindannyiuk számára ennek egyszerre néma és beszédes biztosítéka, mint láttuk, a levél.

A szöveg sajnálatos módon romlott, ahol a levél átadásának pillanata szerepel, de Hippias és Daphné válasza már világosan kirajzolódik. Az ifjú dühös lesz – Erős helyett Erinyes hallotta meg szavát –, és undorodva tiltakozik a kérdés ellen. Ugyanaz az ige szerepel, amely Phaidra Théseus iránti érzésének kifejezésére szolgált (βδελύττεται, 23/259). Az elé táruló látványtól ledermed (ναρκᾷ δὲ τῇ θεᾷ) és elfordul (ἐκτρέπεται, 23/261 sk.) – képes tehát tekintetét irányítani, Théseusszal és Phaidrával ellentétben.

Daphné esetében még hangsúlyosabbak az érzékelés–megértés–tiltakozás egyes lépései, az ő alakjára azonban csak négy caputtal lejjebb tér rá a beszélő. A vadásznimfa Hippiasszal együtt fordítja el arcát (ἀποστρέφει τὸ πρόσωπον, 28/309). A beszélő Hippias reakciójában tehát az undort emeli ki, Daphnéban viszont a szégyent, amelyet a két nő tette ébreszt benne: egyrészt *hallva* az írásban foglalt erkölcstelenségről (τῆς μὲν τῶν γραμμάτων ἀκούσασα), másrészt *látva* az abban segédkező dajkát (τὴν δὲ θεασαμένη διάκονον ἀσελγείας, 28/310 sk.). Az elfordulás kifejezésére ismét az ἀποστρέφω ige szerepel, immár perfectumban, a hírt („hallomást”, ἀκοήν) pedig Hippiasozhoz hasonlóan igyekszik távol tartani magától (παρωθεῖται, 28/313).⁴⁴ A két szűz vadász tehát képes nemet mondani és elhatárolni magát annak a külső erőnek a közvetett befolyásától, melynek hatása alatt Phaidra megírta és elküldte levelét. A *pathos*nak még a lehetőségétől is színpadias mozdulattal zárkoznak el.⁴⁵

A Phaidra szerelmét tartalmazó írottáblába a szó szoros értelmében bepillantást nyerhetünk mi, az *Ekphrasis* olvasói is. Az elhajított levél föltárja, „mutatja” Phaidra szavait (δείκνυσσι τὸ [ἐντὸς] καὶ τὰ γράμματα, 23/260), melyeket a beszélő korábban, a tintát nyújtó Erős bemutatása után idézett, „kiolvastott”: „Μέχρι δὴ τίνος σωφρονησεις, Ἰππόλυτε; Φαίδρα δὲ ποθεῖ σε καὶ βούλεται.” – „Meddig tartóztatod még magad, Hippias? Phaidra vágyik rád, téged akar.” (19/203 sk.) Az írásban (= *Ekphrasis*) szereplő írás (= levél) tartalmazza Phaidra nevét: a betűk jelölökként *mutatnak* az asszony alakjára, amint Hippias után vágyakozik.

Főntebb részletesen taglaltam a Hippiast ábrázoló kiskép hatását, melyre Erős ujjával mutatott (δείκνυσσι, 18/192 sk.) – a kisebb „festmények” egyikére, amelyekkel a festő művét díszítette: τοῖς ἐπικειμένοις ἐποίκιλλε γράμμασιν, εἰκόνας ἐν εἰκόσι μιμούμενος (3/31). Az egyébként meglehetősen gyakori *deiknymi* ige és az ’írás’-t és ’festmény’-t egyaránt jelentő *grammata* ismétlése egyértelművé teszi Phaidra szándékát. A nő annak reményében írt magáról, hogy a levél ugyanazt a hatást váltja ki, melyet belőle az oroszlánra nehezdedő Hippias alakja: hogy a *grammata* vágyat ébreszt az ifjú vadászbán, hogy az írás *képével* beavathatja őt a szerelmi vágy megtapasztalásába. A levél ugyanis oly módon kapcsolja össze a két teret, hogy a

szerelmem megüzenésével az egyik képpanelből a másikba tükörszerűen közvetíti Phaidra alakját, képileg idézi meg őt. Erős perzselésének hatására Hippolytos látványa, amelytől képtelen elszakadni, vágyat ébresztett a nőben, Hippolytosban viszont épp ellenkezőleg: undorodva fordul el a képtől – ahogy az asszony férjétől. Phaidrát a levélírással Erös parancsának és dajkája biztatásának meghallása vette rá, Hippolytos válasza azonban vonzalom helyett haragról tanúskodik. Míg Théseus a forráság hatására lecsukta szemét, Phaidra pedig képtelen volt levenni tekintetét a vágyott férfiről, addig Hippolytos ura marad testének és érzékszerveinek: elfordulása és a levél távoltartása azt mutatja, *sóphrosynéje* felülemelkedik a mindenkit – férfit, nőt, királyt, szolgát – egyformán érintő, nagyon is emberi késztetéseken.

Az írás-kép időtlensége

Phaidra ábrándozása, képzelgése az írás-kép megalkotásában válik tapinthatóvá. A *graphein*ben foglalt cselekvéssel (írás-sal/festéssel/betűt-rajzolással) valóságteremtésre törekszik, következésképp Hippolytos nem csupán Phaidrát – azt az önarc-képet, mely a szerelmi szenvedés „dőntő pillanatában” rögzíti őt –, hanem a mostoha által róla formált képet is elutasítja. Hippolytos nem hajlandó a vágy tárgya lenni, nem azonosul az oroszlánra neheződő ifjú vadással, aki magára vonja a nők és lányok fürkésző tekintetét.

Az író tábla, mint íráshordozó, írás az írásban – ugyanakkor, mint tárgy, kép a képben. A főnti érvek alapján, olybá

tűnik, a két mediális funkció közt húzódó különbségek föl is számolódhatnak: a levél címzettje ugyan Hippolytos, olvasója és nézője – az *Ekphrasis* révén – azonban megszámlálhatatlan. A szövegben kirajzolódó képi ábrázolás tárgya (1/13 sk.) lényegében a levél soraiban fogalmazódik meg, s egyáltalán a levél „megléteben” jut kifejezésre, amely épp úgy egy hihető illúzió megteremtésére (nevezetesen szerelmük beteljesedésére) törekszik, miként maga a szöveg, melyen keresztül megismerjük.

Az ajánlattételt megfogalmazó mondat egy időbeliségre irányuló kérdést tartalmaz: „Meddig uralkodsz még magadon, Hippolytos?”. A választ már számtalanszor megadta a beszélő: Hippolytos józan marad, „még a képen is” (16/168 sk.) és az írásban is, melyet az *Ekphrasis* mai közönsége olvas. Ennek beszélője is – a vizuális narratívára hivatkozva – mintha a mítikus történetnek egy újszerű változatát készült volna megírni, melyben 1) a férj jelenléte akár befolyásolhatná az események végkimenetelét, 2) Hippolytos méltó társa nem Artemis, hanem egy szintén szűz nimfa lehetne, 3) az asszony és a mostohafiú helyett a dajka halála válna a drámai jelenetsor tetőpontjává. A fantázia által színre vitt, páratlan megoldások beiktatása mégsem jutott érvényre. A mítosz szereplői nem engedik átrajzolni az alakjukhoz szorosan kötődő, mozdulatlan képet. A különleges időpont, a *kairos* jóllehet a pillanatot, a vissza nem térő alkalmat hivatott színre vinni, megragadása mégis az ábrázolt történet változhatatlanságát tette időtlenné, a pillanatot végtelen számban sokszorosító íráson keresztül.

Jegyzetek

- 1 A teljes cím: Ἐκφρασις εἰκόνης ἐν τῇ πόλει τῶν Γαζαίων κειμένης. Az idézetek Eugenio Amato mérvadó Teubner-kiadása (2009) alapján szerepelnek. A szöveg hosszára való tekintettel a caputszámok mellett a sorok számát is jelölöm az említett szövegváltozat alapján. A magyar fordítás a szerző munkája, összevetve Friedländer német, illetve Amato olasz nyelvű fordításával, olykor felülbíráva azokat. A közös szövegolvasásért és az elemzés irányának meghatározásáért Bolonyai Gábort illeti köszönet.
- 2 Az alábbi elemzés kiemelten az ajánlattétel és az azt előkészítő körülmények prokópioszi megfogalmazására irányul, s nem tárgyalja azonos részletességgel a leírt képegyüttes valamennyi tagját.
- 3 A tanulmányok: Friedländer 1972; Talgam 2004; Bäbler 2010. A régészeti szempontok kapcsán sokatmondó, hogy az *ekphrasis*-irodalomban egyébként úttörőnek számító Paul Friedländer kommentárjában, az egyes caputok tárgyalása után katalógusszerűen sorolja föl a relevánsnak ítélt tárgyi leletanyagot; a művészet-történész Rina Talgam pedig kimondottan a korszak és a térség mozaikjainak fényében vizsgálja a szöveget.
- 4 A történet képzőművészeti ábrázolásainak ismeretében egyedülálló és rendhagyó megoldás a) az alvó Théseus jelenléte, b) Daphné szerepeltetése mint Hippolytos vadásztársa, c) a dajka megbüntetése a levél kézbesítése miatt. (Pontosabban az, hogy szerepe és sorsa előtérbe kerül, míg Phaidra és Hippolytos tragikus haláláról a szöveg nem nyilatkozik.)
- 5 Az *ekphrasis* kulcsfogalma az *ἐναργεία*, amelyen keresztül a beszélő képes leírása tárgyát a hallgató elé varázsolni, s a valószínűség illúzióját keltve érzelmileg hatni rá. A műfaj ókori meghatározásaihoz lásd Webb 2009, 51–55. Az *ekphrasis*-szakiroda-
- 6 lomból a narrátori és a befogadói szerepkör összetettségéhez Don Fowler tanulmánya (Fowler 1991), a tekintet irányításának szerepéhez elsősorban Simon Goldhill tanulmánya (Goldhill 2007) volt megvilágító erejű. Gondolatmenetemhez, különösen az utolsó két egységben foglaltakhoz, meghatározóak voltak Simon Attila vonatkozó írásai (Simon 2009, 2011) és a XIII. Magyar Ókortudományi Konferencián elhangzó előadásomhoz fűzött megjegyzései. Köszönöm Tamás Ábelnek, hogy javaslataival fölhívta figyelmem az említett kérdéskörök fontosságára és relevanciájára.
- 7 6 A leírásban való eligazodást könnyítendő mellékeljük az egyetlen elérhető, jóllehet számos pontatlanságot tartalmazó rekonstrukciós rajzot.
- 7 Ἀθηναὶ ταῦτα καὶ θεοὺς ἀκμὴ καὶ μέσον ἡμέρας. ὁ δὲ καιρὸς δηλοῦται τοῖς πράγμασι. – „Ez itt Athén, a nyár legmelegebb időszaka, dél. Az időpont világos a tevékenységekből.” 2/15 sk.
- 8 Θῆρα γὰρ ἐνταῦθα καὶ κυνηγέσια ἐσθῆτες τε τὰ σώματα διαψύχουσαι καὶ Θεσέως ὕπνος οὐ μὰ Δία νυκτὸς ἐπιστάς. – „Ugyanis kutyahajtás, vadászat [szerepel a képen], a testet szellőzni hagyó ruházat, és Théseus alvása, ami – Zeusra mondom – nem éjszaka következett be.” 2/16 skk. – Kissé meglepő a beszélő következtetése a vadászból, melyre nem a nap legmelegebb órája a legalkalmasabb időpont (Xenophón szerint a vadásznak nyáron délig célszerű véget vetni, Xen. *Kyn.* IV. 11). Valószínű, hogy a csapat éppen hazatér, hiszen egy menekülő özet leszámítva (31/337) egyetlen leírt képelem sem utal arra, hogy éppen most (a gyakorlatban) zajlik a vadászat.
- 9 A könnyű, „testet lélegezni engedő” ruhaviselet nem egyetlen személyhez kötődik, hanem az összes alakhoz, akit a beszélő be-

- mutat. Ennek funkciója változatosan jelenik meg, attól függően, hogy a beszélő melyik szereplő szemszögéből nyilatkozik egy másiktól: praktikus egyrészt a hőség elviseléséhez Théseus számára, vagy a könnyű mozgás biztosításához a vadászatban Hippolytos és Daphné számára, másrészt a félig fedetlenül hagyott bőr a szerelmi vágy jelzésében (17/183), akár fölkelésében (18/195 skk.) vagy annak hiányában is szerepet játszik (12/112 skk.).
- 10 τῆς μεσημβρίας τὸ πνίγιος ἀποπεμπόμενος ὕπνω – „Álommal űzve el magától a fojtogató, déli hőséget”, 10/90.
- 11 μαχλόταται δε γυναικες, ἀφαιρότατοι δέ τοι ἄνδρες / εἰσίν, ἐπεὶ κεφαλὴν καὶ γούνατα Σείριος ἄζει – „kéjvágyóak az asszonyok, ámde legyöngül a férfi, / mert fejet és térdet szikkaszt ki a Nagy Kutya csillag.” Hés. *Erg.* 586 sk., ford. Trencsényi-Waldapfel Imre. Az ehhez a részhez szóló egyik *scholion* Alkaiostól idéz egy hasonló részletet, melyben a nők jelzője miaρώταται, a férfiaké pedig λέπτοι (347a).
- 12 Euripidész tragédiájában jóslatkérésből érkezik meg (790 sk., 806 sk.), az elveszett Sophoklés-darabban (fr. G, Stob. I. 5, 13) és Senecánál (834 skk.) az Alvilágból tér vissza, aminek lehetőségét az asszony mindvégig kizárja (218–221). A mítosz további változatai nem térnek ki arra, hogy Théseus otthon tartózkodik-e, amikor Phaidra vallomásra szánja el magát. – A képzőművészeti ábrázolások között olykor ugyan látható Théseus, de ezek esetében egyértelmű, hogy éppen Hippolytos halálhírére értesül.
- 13 οὐ σὺν αὐτῷ κατακειμένη· νυκτὸς γὰρ ἡ κοίτη τοῖς σώφροσιν – „De nem fekszik mellette: hiszen a józan magaviseletű emberek számára az együttlét ideje az éjszaka.” 10/91 sk. A megjegyzés Phaidra viselkedésének rosszallását is sugallja: ő nem éjszaka vágyik majd együttlétre... A látvány okozta veszélyekről és ennek kereszténységben jelentkező kulturális konfliktusáról lásd Goldhill 2002.
- 14 κλέπτει τὸν νοῦν καὶ κατασύρει τὰ βλέφαρα, 11/95 sk.; ἀποκρύπτει δὲ τὴν θεᾶν· οὐ γὰρ προορᾷ τις ἐρχόμενον ὕπνον, 11/101.
- 15 Szemben a leghíresebb alvó férfi, Endymión jellegzetes ábrázolásával. Bähler 2010, 571.
- 16 Εἶδεν οἰκῆτης ὑπνοῦντα τὸν δεσπότην καὶ τοῦ πάθους μετέλαβε, 13/122 sk.
- 17 τὸν δεσπότην αὐτὸν ἐναντία τῇ σχέσει μιμούμενος, 15/145. Prokópiosz szavai ezáltal az „üres hely” kitöltésének, a képzeletbeli kép megalkotásának folyamatához is iránytűként szolgálnak. Elsősorban itt is a festő ábrázol, „utánoz” (μιμούμενος, 3/31), de a szolgát, aki ura testhelyzetét „utánozza” (μιμούμενος, 15/145), a szöveg mai olvasója (a mentális kép festője, s egyben annak nézője) egy korábban megalkotott képegységről, jelesül Théseusról mintázza (μιμεῖται). Ez a játék később is megismétlődik: 36/374 sk.
- 18 Az állatvilág egyszerre szolgál az emberi történekek ellen- és előképül. Az asszony ott kezét védekezésül emeli föl a fegyver ellen, de a pásztorkutyák is fenyegetően ugatják, s közvetlen mellette két vadászkutya is nekiront: egyikük egyelőre csupán készül rátámadni, a másik viszont már combjába harap (25/286–289).
- 19 καὶ θεὸς Ἀπόλλων διώκει μὲν φεύγουσαν, νικῶν δὲ ἡττήθη – „És űzi Apollón isten a menekülő lányt, s habár győz (utoléri), mégis alulmarad”, 1/9 sk.; ἡττήθεισα δ’ οὖν μεταστραφεῖσα ἐχώρει..... τὸν ἰχνευτὴν ὑποφεύγει διώκοντα – „alulmaradva megfordult és elfutott (...), elszökik a nyomában járó üldöző elől”, 15/150 skk.
- 20 μὴ καὶ λάθῃ Θησεύς ἐν προσποιήσει καθεύδοντος τῶν ὀημάτων αἰσθόμενος – „Nehogy Théseus, az alvást csupán színélve, titokban meghallja szavait”, 20/215 sk.
- 21 ὁρᾷς... ψυχὴν ὥσπερ ἀποδημοῦσαν καὶ ζῶντος ἔτι τοῦ σώματος, 17/175 sk. Théseus és Phaidra alakjának megjelenítése egy jellegzetes – részben ikonográfiailag értelmezhető – kettős-ségben is osztozik: Théseus nem lát és nem szívesen néz rá;
- Phaidra pedig tiltott látvány felé fordul és testéből illetlen részek is láthatóak.
- 22 Linant de Bellefonds, *LIMC* 7, 356–359, s. v. „Phaidra”, elsősorban az „A. Phèdre malade d’amour” egység, valamint a szócikkhez tartozó kommentár alapján.
- 23 πινακίῳ διπλῷ κατὰ τῆς κλίνης κειμένῳ συνέχεται, 17/186. A szövegromlás miatt nem egyértelmű a συνέχεται pontos jelentése, az igét passzív, kissé átvitt értelmében fordítottam („össze van tartva”, figyelmét ez köti le, arra koncentrálni), alanya Phaidra. Friedländer fordítása: „sie wird von einem Doppeltäfelchen gefesselt, das halb auf dem Ruhebett liegt und herabhängt” (50), Amato fordítása: „tiene stretta una tavoletta doppia adagiata sul letto” (223).
- 24 δεξιᾷ τε χειρὶ ἐνί τε ταύτης δακτύλῳ δέικνυσσι μετέωρον ἐν χρώμασι τὸν Ἰππόλυτον. θατέρᾳ δὲ τὸν πυρρὸν ἀνάπτει, ὁμοῦ τῇ θεᾷ τῆς καρδίας ἀπτόμενος μέσης, 18/192 skk.
- 25 παρασκευάζει τὴν ἐκ μέλανος ὕλιν... τῇ λαίᾳ ταύτην ἀνέχων, θατέρᾳ ταύτῃ τὴν γραφίδα φέρων ἐνέθηκε, μέλλων ἐπιδοῦναι, 19/200–203.
- 26 „γράφει καὶ θάρρει καὶ δέχου με τῇ χρειᾷ διάκονον.” Πείθει τὴν Φαίδραν εἰποῦσα καὶ οἶχεται. 20/211sk.
- 27 τῆς ψυχῆς τὸ κάλλος κατανοεῖν ἀγνοήσασα, 12/114. Világos, hogy a megjegyzés az elbeszélő elfogult értékelése.
- 28 λανθανούση χειρὶ δεικνύντα τείνασα δάκτυλον τῆς ἐτέρας τὸ βλέμμα κατ’ εὐθὺ τῆς εἰκόνης ἀνέτεινεν – „Rejtőzködő kézzel mutatóját kinyújtva, társa tekintetét egyenesen a fenti képre irányította.” 21/229 sk.
- 29 καραδοκεῖ τὴν εἰκόνα καὶ συνερᾷ τάχα τῇ δεσποίνῃ λανθάνουσα. – Föltűnő, hogy a szolgálkhoz hasonlóan a szolgálólányok is titkon cselekednek úrnőjük előtt, és tartanak attól, hogy rajtakapják őket – mind a két társaság ugyanazt műveli, mint uruk és úrnőjük, az egyik félnek aludni volna tilos, a másiknak, olybá tűnik, szerelmesnek lenni.
- 30 Vö. 16/168 sk., 19/203 sk., 23/248 sk., 251, 24/265 sk., 27/303 sk.
- 31 βραχὺ τι μεταστρέφου καὶ δίδου τῷ συνοίκῳ τὸ βλέμμα καὶ μὴ τὸ παρὸν μέμφου, τὰ μὴ παρόντα ζητήσασα. αἰδοῦ δὲ τὸν σύνοικον καὶ καθεύδοντα καὶ μεταφέρου τῆς εἰκόνης πρὸς ἣν ἀφορᾷς. 16/165–168.
- 32 A trójai eseményeket ábrázoló kisképsor egyikén szereplő Menelaosnak tiltaná meg, hogy kardjával lesújtson Alexandrosra: 40/431skk.
- 33 Leggyakrabban az ἀσελγεία főnév szerepel, egy alkalommal az ἀκολασία, amely – lásd lentebb – a σωφροσύνη ellentétpárja a Liddell–Scott-szótár szerint.
- 34 A beszélő intelme kapcsán Bähler a Seneca-tragédia korabeli elterjedtségét és népszerűségét firtatja, talán kissé elrugaszkodva: kulcsfontosságúnak ítéli a *Phaedra* nyílt színi vallomásában elhangzó *est genitor in te tutus* sort (658). Bähler 2010, 580–583.
- 35 Talán nem indokolatlan az oroszlánra nehezedő férfi alakjának leírásában erotikus konnotációt sejtetni Phaidra szemszögéből. Ovidiusnál *Phaedra* – a *Heroides* 4. levelének szerzőjeként – szűz leányként igyekszik tetszelegni Hippolytos előtt, aki a formális házassággal szemben a valódi szerelem első megtapasztalására, elszenvadására vár (a szüzesség elvételének metaforikus képeit lásd különösen: *Her.* 4, 27–30).
- 36 A Phaidra-mitoszról először számot adó szöveghely (*Od.* XI. 321) együtt említi a két nővér sorsát, Pausanias pedig egy mindkettőjüket ábrázoló festményről is beszámol, amely vélhetően Phaidra öngyilkosságának módjára utal (X. 29, 3).
- 37 Bähler 2010, 583–588.
- 38 Az ἀποστραφεῖς állapothatározó szerepel az oroszlán elejtéséért magát ünnepeltető Hippolytos jelzőjeként is (4/41).
- 39 Euripidész *Hippolytos*ában maga a szerelemistennő ismeri el (47–50), Seneca *Phaedrájában* viszont a mostoha saját felelősségének hárítására idézi föl Venus bosszúját (124–128).

- 40 Szó szerint: „(tintát nyújt) a levélhez, amely megírtként arra kéri, hogy majd elárulja Hippolytosnak Phaidra szerelmét.”
- 41 A szerelmi vallomást, ajánlattételt tartalmazó levél először Ovidiusnál jelenik meg az irodalomban. A filológusok döntő többsége úgy véli, az aranykori költő újítása Euripidés búcsú- és vádlevelét a történet egy korábbi fázisába helyezni, funkcióját és címzettjét is megváltoztatva. A képzőművészeti ábrázolásokon mindannyiszor ez, tehát a szerelmes levél látható, vö. Gesztelyi 2015.
- 42 A levél arra is lehetőséget kínál, hogy a Phaidrában lejátszódó belső konfliktust részben föloldja: Phaedra a *Heroides* 4. *epistulájában* is Amor parancsára (!) ragad tollat, hogy leírja, amit a *pudor* tiltott kimondani (10).
- 43 Az *Ekphrasis* második egységét, mely a dajka *pathosát* szemlélő hétköznapi emberek érzelmi involválódására is nagy hangsúlyt fektet, ez alkalommal nem elemezzük részletesen.
- 44 Euripidés tragédiájának *agónjában* Hippolytos többek között az-
al is védekezik, hogy jóllehet *hallott* és *látott* is a szerelem gyakorlatáról, de ő maga nem műveli, hiszen lelke is szűz (1004 skk.).
- 45 A beszélő tudatosan játszik az *ekphrasis* színvonalasságával, mely szintén a műfaji sajátosságokból következik: a dajka a „tragédiából ismert” öregasszony (20/205), Hippolytosnak színháza van (27/303), s a nézőközönség a hegyen fölment, hogy láthassa a Hippolytos körül zajló, tragikus eseményt (33/352sk).

Bibliográfia

- Amato, E. – G. Ventrella, G. (kiad.) 2009. *Procopius Gazaeus. Opuscula rhetorica et oratoria*. Berlin – New York.
- Bäbler, B. 2010. „Prokop von Gaza: Der Gemäldezyklus”: E. Amato (szerk.): *Rose di Gaza. Gli scritti retorico-sofistici e le Epistole di Procopio di Gaza*. Alessandria, 560–618.
- Barrett, W. S. (kiad., komm.) 1964. *Euripides: Hippolytos*. Oxford.
- Fowler, D. P. 1991. „Narrate and Describe. The Problem of Ekphrasis”: *The Journal of Roman Studies* 81, 25–35.
- Gesztelyi T. 2015. „Phaedra levele Hippolytushoz. Ovidius *epistulája* (Her. 4) a római képzőművészetben”: *Ókor* 14/2, 41–48.
- Friedländer, P. 1972. *Spätantiker Gemäldezyklus in Gaza: des Prokopios von Gaza Ekphrasis eikonos*. Città del Vaticano.
- Goldhill, S. 2007. „What Is Ekphrasis For?”: *Classical Philology* 102/1, 1–19.
- Goldhill S. 2012. „The Erotic Experience of Looking: Cultural Conflict and the Gate in Empire Culture”: M. C. Nussbaum – J. Shiuola (szerk.): *The Sleep of Reason. Erotic Experience and Sexual Ethic in Ancient Greece and Rome*. Chicago, 374 –399.
- Linant de Bellefonds, P. 1990 (a). „Hippolytos [1]”: *LIMC* 5, 445–464.
- Linant de Bellefonds, P. 1994 (b). „Phaidra”: *LIMC* 7, 356–359.
- Olszewski, M. T. 2002. „La mosaïque de »style naïf« de Cheikh Zouede au Sinaï”: *Archeologia* 53, 45–61.
- Simon A. 2009. „Gorgók és Szirének. Beszéd és látvány versengése Lukianos *Egy teremről* írott magasztalásában”: Uő: *Dionysos színrevitele*. Budapest, 89–108.
- Simon A. 2011. „Kővé dermedt képek. Látvány, kép és erőszak Lukianos *De domójában*”: *Ókor* 10/4, 41–50.
- Talgam, R. 2004. „The *Ekphrasis eikonos* of Procopius of Gaza. The Depiction of Mythological Themes in Palestine and Arabia during the 5th and 6th Centuries”: B. Bitton-Ashkelony – A. Kofsky (szerk.): *Christian Gaza in Late Antiquity*. Leiden–Boston, 209–234.
- Webb, R. 2009. *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*. Farnham–Burlington.

Kozák Dániel (1980) klasszika-filológus, az ELTE BTK Latin Tanszékének oktatója. Kutatási területe az Augustus- és a Flavius-kor római irodalma.

Legutóbbi írása az *Ókorban*: *Művészet, hatalom, illúzió. Hannibal és a rómaiak Campaniában (Silius Italicus: Punica VI. 653–716)* (2017/1).

Imperium sine fine

A világbirodalom ígéretének intertextuális háttere Vergilius *Aeneis*ében

Kozák Dániel

Az *Aeneis* első énekében, miután a Iuno istennő támasztotta vihar Szicília partjaitól Karthágóba sodorta Aeneast és a trójai túlélőket, a fiáért aggódó Venus Iuppiterhez fordul (I. 223–253). Az istenek atyja negyven soros jóslatban igyekszik megnyugtatni lányát (257–296): Aeneas el fog jutni Itáliába és várost alapít, sőt leszármazottainak jövője is biztosított. Romulus megalapítja majd Rómát, a várost, melynek hatalma Augustus uralma idején teljeseedik ki, amikor is a háborúk és a terjeszkedés évszázadainak végeztét jelezve bezárják a Janus-templom kapuját. Az optimista jóslaton belül is különösen optimistának hat az a kijelentés, mely szerint Iuppiter a rómaiaknak „végtelen hatalmat adott” (*imperium sine fine dedi*, 279). Ez a kijelentés, illetve értelmezéstörténetének egy bizonyos aspektusa képezi jelen tanulmány tárgyát. Egyetlen fűlóról és annak kontextusáról lesz tehát szó – e fűlóról azonban különös jelentősége van az eposzban. Mintegy mottóként sűríti magába mindazt, amit a többek között épp e jóslat által megalapozott, s az eposz recepciótörténetében domináns szerepet játszó „augustus” interpretáció sugall: vagyis hogy az *Aeneis* alapvetően pozitív képet fest Róma történelméről, birodalmi terjeszkedéséről és különösen Augustus ebben betöltött szerepéről.

Vajon Iuppiter térben vagy időben, esetleg térben és időben végtelen *imperiumot* ígér a rómaiaknak?¹ Milyen szempontokat figyelembe véve választhat az olvasó e három lehetséges értelmezés közül? Ezt a kettős kérdést szeretném az alábbiakban részletesebben is megvizsgálni. Elsőként a jóslat, illetve az *Aeneis* néhány további részletét veszem szemügyre, melyek relevánsak lehetnek az I. 279. sor interpretációja szempontjából; ezután a szöveghelyre vonatkozó és, mint látni fogjuk, egyoldalú értelmezést javasoló kommentár-hagyományt tekintem át. Végül a római irodalmi szövegek digitális szövegkorpuszai segítségével teszek kísérletet a kommentárok javasolta értelmezés kiegészítésére.

Az *imperium sine fine* kontextusa az *Aeneis*ben

Az *Aeneis* olvasójának elegendő az előző sort megnéznie, hogy a tárgyalt kifejezés, és különösen térbeliség és időbeliség viszonyának az értelmezéséhez támpontokat találjon. Lássuk tehát a szintaktikailag két önálló kijelentésből álló másfél sort együtt:

*His ego nec metas rerum nec tempora pono:
imperium sine fine dedi.*

Uralmuknak nem szabok sem földrajzi, sem időbeli határt:
vég nélküli hatalmat² adtam nekik.

Vergilius: *Aeneis* I. 278–279

A 278. sorban a beszélő határozottan elkülöníteni látszik a teret és az időt. Kezdjük az utóbbival! A *tempora* jelentése magától értetődően temporális – nehéz lenne úgy

értelmezni a sort, hogy abban ne fejeződjön ki az örökké tartó uralom ígérete. Az időbeli jelentésnek még nagyobb hangsúlyt ad a jóslat ezt megelőző szakasza. Iuppiter először kijelenti, hogy Aeneas Itáliába érkezése és a rutulusok legyőzése után három nyáron és három télen át (vö. *tertia ... aestas, / terna-que ... hiberna*, I. 265–266) fog uralkodni az általa alapított Laviniumban. Fia, Ascanius, „ahogy telnek-múlnak a hónapok, harminc évig fog hatalmon maradni” (*triginta magnos volvendis mensibus orbis / imperio explebit*, 269–270) immár Alba Longa városában, ahol ezután „a trójaiak leszármazottai háromszáz éven keresztül uralkodnak majd” (*hic iam ter centum totos regnabitur annos / gente sub Hectorea*, 272–273). A számtani sorozat következő eleme a háromezer volna, ez azonban retorikailag egyenértékű a végtelennel: a rómaiak tehát a jóslat értelmében ilyen hosszán uralkodnak majd, hiszen Iuppiter nekik „nem szab ki időt”.

A *tempus* szóval ellentétben a *meta* jelentése eredendően térbeli: a ’kúp’ geometriai alakzatát jelöli, gyakran fordul elő továbbá a versenypálya határát kijelölő oszlopra vonatkoztatva, melyet a versenyzőknek meg kell kerülniük, vagy (más szövegek tanúsága szerint) amelyet mint célt el kell érniük.³ A tárgyalt *Aeneis*-részletben metaforikusan lehet szó ilyen oszlopról. A rómaiak játszi könnyedséggel hódítanak majd meg újabb és újabb területeket, mintha nem is háborúznának, csak versenyjátékokon vennének részt – azzal a különbséggel, hogy nekik sehol sem kell majd megállniuk vagy visszafordulniuk.⁴ A vizsgált *Aeneis*-helyen a *meta* térbeli jelentését látszik megerősíteni végül a vele szembeállított *tempora* is, melyet viszont éppen a *meta* ruházhat fel az ’időbeli határ’ metonimikus jelentésével. A *nec... nec* páros tagadás két tagja tehát egymást kölcsönösen kiegészítve vezetheti el az olvasót a „a térbeli és időbeli határok hiányát” feltételező értelmezéshez. Ezt tekinthetjük a sor kézenfekvő jelentésének – nem lehetetlen azonban olyan interpretációját adni, mely szerint az ígéret kizárólag az örökkévalóságra vonatkozik. A *meta* ugyanis előfordul temporális értelemben is, metaforikusan a halálra mint a versenyként elképzelt emberi élet végpontjára vonatkoztatva. Az *Aeneis*ben két helyütt is szerepel ilyen kontextusban, az egyik ráadásul ismét egy Iuppiter-beszéd.⁵ Mindezt figyelembe véve a *nec metas ... nec tempora* akár hendiadyoinként, kifejezetten az „időbeli határok” hiányára vonatkozó ígéretként is értelmezhető. Ez esetben tehát a *meta* csak a ’határ’ jelentéssel, a térbeliség konnotációja nélkül járulna hozzá a sor értelmezéséhez.

Mi következik mindebből az I. 279. sor első felének értelmezésére nézvést? Az *imperium sine fine dedi* az előző sor parafrázisának tűnik,⁶ azonban lemond annak valószínűleg teret és időt elkülönítő bináris szerkesztéséről. A *finis* már vázolt három lehetséges értelmezéséből a jóslat megelőző sorai csak a kizárólag térbeli jelentést segítenek kizárni; a 278. sor valószínűvé teszi továbbá az egyszerre térbeli és időbeli jelentést, de a *meta* szónak az *Aeneis*ben is dokumentált temporális jelentése legalábbis a lehetőségét meghagyja a kizárólag időbeli interpretációnak is. A végtelen uralom ígéretének két aspektusát tehát bizonyos egyenlőtlenség jellemzi: a temporális jelentés jelenléte megkérdőjelezhetetlen, a térbeli kézenfekvő ugyan, adott esetben (a *meta* metaforikus értelmezésével) mégis megkérdőjelezhető. Az ígéret mibenlétének bizonytalansága természetesen nagyon is illik egy jóslathoz: olyan beszédéről

van szó, melyről jellemzően utólag derül ki, hogy máshogyan is lehetett volna érteni, mint ahogyan elhangzásakor kézenfekvőnek tűnt.

Az uralmuk örökkévalóságára vonatkozó ígéretet a kortárs római olvasók még akár „szó szerint” is vehették, a térbeli végtelenség ígéretét azonban már ők is minden bizonnyal retorikai túlzásként azonosították. A „világbirodalom” Nagy Sándor-hagyományból eredeztethető propagandisztikus toposzának a példáját ismerhették fel benne, melyet az *Ókor* előző számában Grüll Tibor tárgyalt részletesen.⁷ A vergiliusi Iuppiter néhány sorral később tulajdonképpen le is leplezi ezt a propagandisztikus túlzást, amikor említést tesz egy bizonyos Caesarról, akiben Iulius Caesarra és Augustusra egyaránt ráismerhetünk:⁸

*Nascetur pulchra Troianus origine Caesar,
imperium Oceano, famam qui terminet astris,
Iulius, a magno nomen demissum Iulo.*

Meg fog születni a dicső trójai vérből Caesar,
aki a [római] uralmat az óceánig, hírnevét a csillagos égig
terjeszti ki,
a Iulius-nemzetség tagja, aki nevét őseitől, Iulustól örökölte.
I. 286–288

A római uralom tehát a szó szoros értelmében nem mondható térben végtelennek. Lesznek földrajzi határai (vö. *terminet*, 287), e határok azonban a háromsztatúként elgondolt világ ember által lakott részének, a szárazföldnek a határánál húzódnak, melyen túl már csak az isteneknek fenntartott két világrész, a tenger és az ég található.⁹ Ami tehát a politikai földrajzot illeti, az *imperium* mégis lehet végtelen: nem lesz olyan nép, mely ellen tudna állni a római hódításnak. Hasonló profetikus kijelentéseket a leendő római világbirodalomról másutt is olvassunk az *Aeneis*ben.¹⁰ Apollo jóslata szerint Aeneas itáliai utódai „minden vidék felett uralkodnak majd” (*hic domus Aeneae cunctis dominabitur oris*, III. 97); Anchises arról beszél, hogy Róma „hatalmát az egész földre kiterjeszti, bátorsága az olymposiakéval ér fel” (*imperium terris, animos aequabit Olympo*, VI. 782); Latinus király pedig olyan jóslatot kap, mely szerint az Itáliába érkező nép leszármazottai „látni fogják, hogy minden vidék, melyre a Nap letekint, míg bejárja útját az egyik óceántól a másikig, a lábuk előtt hever és engedelmeskedik nekik” (*omnia sub pedibus, qua sol utrumque recurrens / aspicit Oceanum, vertique regique videbunt*, VII. 100–101).

Az idézett *Aeneis*-részletek tükrében úgy tűnhet, hogy máris választ kaptunk a tanulmány elején feltett kérdésre. A rómaiak világbirodalmát említő későbbi jóslatok támogatják a *meta* térbeli értelmezését az I. 278. sorban, és részben azon keresztül, részben pedig közvetlenül a *finis* kettős interpretációját is a következőben. Az *imperium sine fine dedi* minden jel szerint tehát egy térben és időben végtelen hatalom, illetve birodalom ígérete az *Aeneis*ben, csupán annyi megszorítással, hogy a térbeli végtelenség alatt az ember által meghódítható, földrajzilag egyébként véges földterület egészére kiterjedő uralom értendő.

Az *imperium sine fine* a kommentárookban

A vizsgálódást mégis érdemes tovább folytatnunk, az *Aeneis*-helyre vonatkozó hosszú kommentár-hagyományban ugyanis a késő ókortól kezdve egészen napjainkig más értelmezés dominál. A kommentátorok az *imperium sine fine* időbeli jelentésére koncentrálnak, a térbeli jelentést háttérbe szorítva. Hangsúlyosan a szöveget mintegy atomjaira (szakaszokra, sorokra, felsorokra, kifejezésekre, szavakra) bontva vizsgáló kommentárról mint filológiai műfajról beszélek: a tanulmányok és monográfiák szerzői bátran kijelenthetik, hogy negyven soros jóslatában Iuppiter térben és időben végtelen hatalmat ígér a rómaiaknak, s nem feltétlenül kell állást foglalniuk abban a kérdésben, hogy vajon az ígélet e kettősségét csupán a 278. sor, vagy a 279. is érzékelteti-e.¹¹

Ez időbeli jelentést előtérbe helyező interpretáció már a késő ókori kommentárookban is tetten érhető. A Kr. u. 4–5. század fordulóján működő Serviusnál a következőket olvassuk:

Metas ad terras rettulit, tempora ad annos; Lavinio enim et Albae finem statuit, Romanis tribuit aeternitatem, quia subiunxit imperium sine fine dedi.

A metas szóval [Iuppiter] területre utal, a temporával időre; Lavinium és Alba Longa városai esetében ugyanis meghatározza [uralmuk] végét, a rómaiaknak azonban örökkévalóságot adományoz, hiszen hozzáteszi: *imperium sine fine dedi*.

Servius ad Aen. I. 278.

17. IMPERIVM SINE FINE DEDI) Ideo Tib. Roma urbs lib. 2. eleg. 5. aeterna vrbis. quo attributo etiam ab Ammiano saepe ornatur lib. 14. ab Frontino, ab Sancto Lino in historia Petri Apostoli, ab multis aliis. In epigr. Græc. lib. 1. Ῥώμης πόλις ἰσοῦν ἐλάφει θείῃ. Nonnus lib. 3. Dionys. loquens de Romano imperio. Ῥωμαίων ἀλυσίμοι: imperii indissolubilis. Claudianus de Bel. Get. ita de hac æternitate,

Urbs æquæuapolo, tum demum ferrea sumet
Ius in te Lachesis, cum sic mutauerit axem
Fœderibus natura nouis, vt flumine verso
Irriget Ægyptum Tanais, Maotida Nilus,
Eurus ab occasu, Zephyrus se promat ab Indis, &c.

Ammianus lib. 14. *Videtur, dum erunt homines, Roma. Huc pertinet attributum æternitatis dari solitum Romanis Imperatoribus. Cuius rei mentio multa in Smetio, vbi seges exemplorum. Omitto, ne implicam paginam.*

Servius először – a fent vázolt interpretációval összhangban – regisztrálja, hogy a 278. sor térre és időre egyaránt vonatkozik, de részletesen csak az utóbbi aspektust tárgyalja, visszautalva a rómaiak elődeinek harminc és háromszáz éves uralmáról szóló iuppiteri kijelentésekre. Ennek során a *finis* szót is használja, nyilvánvalóan temporális értelemben. A 279. sor első fele végül, amint azt a *quia* okhatározói kötőszó is mutatja, már kifejezetten a *nec tempora pono* időbeli jelentésének további illusztrálására szolgál, ebből pedig az következik, hogy a kommentátor a Vergiliustól idézett *finis*nek ugyancsak időbeli jelentést tulajdonít.¹²

Hozzá kell tennünk, hogy a fenti idézetben ritkított betűvel szedett záró megjegyzés csak az ún. Servius Auctus szöveg-hagyományban jelenik meg, vagyis azokban a kéziratokban, melyekben Servius megjegyzéseit további megfigyelések egészítik ki. Az általánosan elfogadott nézet szerint Servius a 4. század közepén aktív Aelius Donatus mára elveszett *Aeneis*-kommentárját alapul véve írta meg a sajátját, a Servius Auctus kiegészítéseinek egyik forrása pedig éppen Donatus kommentárja, illetve annak Servius által eredetileg át nem vett szakaszai.¹³ Rendkívül izgalmas kérdésnek tűnik, hogy a serviusi megjegyzés – a kiegészítéssel és anélkül – mikori *Aeneis*-interpretációkat tükröz. Különösen Servius, de már valószínűsített forrása, Aelius Donatus is akkor dolgoztak kommentárjukon, amikor a birodalom túl volt a virágkorán: a rómaiak provinciákat voltak kénytelenek feladni. Servius talán éppen a Vergilius-kommentáron dolgozott, amikor a vizigótok 410-ben feldúlták Rómát, mely ekkor már nem is volt a birodalom fővárosa. Egyáltalán nem tűnik elképzelhetetlennek (bár természetesen nem bizonyítható és nem is szükségszerű ebből kiindulnunk), hogy a késő ókori kommentátorok akár tudatosan, akár tudat alatt saját koruk politikai realitásainak tükrében igyekeztek megtalálni a iuppiteri ígélet még mindig érvényes jelentését. Talán azért (is) szorították háttérbe az ígélet időközben irreálisnak bizonyult térbeli aspektusát, hogy a római birodalom örökkévalóságára koncentrálhassanak, kifejezve a reményt, hogy Róma hatalma legalább időben korlátlan lesz?

Az *aeternitas* szó, mely már Serviusnál is megjelenik, még inkább előtérbe kerül a későbbi kommentárookban, melyek szerzői a vergiliusi kifejezés kulturális és irodalmi kontextusát igyekeznek meghatározni. Lássuk először a spanyol jezsuita Juan Luis de la Cerda (1558?–1643) elsőként 1617-ben megjelent kommentárját!

A 279. sorhoz írt jegyzet¹⁴ majdnem teljes egészében szövegpárhuzamok¹⁵ alkotják. Az első közülük Vergilius kortársának, Tibullusnak egy sora: *Romulus aeternae nondum formaverat urbis moenia* („Romulus [Aeneas Trójából való menekülésekor] még nem építette meg az örök város falait”, Tib. II. 5, 23–24). La Cerda tehát a más szövegekből ismert *Roma aeterna* gondolatot¹⁶ párhuzamként hozva igyekszik az *imperium sine*

Imperio
Romae
ne.

18. Qvæ

fine magyarázatát adni; a kettő közti feltételezett kapcsolatot hangsúlyozza a margón olvasható *Roma urbs aeterna* („Róma, az örök város”) címke is. La Cerda ezután további (e helyütt nem tárgyalható) párhuzamokat említ a császárkori görög–római irodalomból, végül pedig az *aeternitas* szónak a császári titulátúrában játszott szerepére utal. A példák ezúttal elmaradnak: helyettük a kommentátor kortársa, Johannes Smetius (1591–1651) témába vágó művére hivatkozik.

A 18. század végén Christian Gottlob Heyne (1729–1812) lényegében átveszi La Cerda értelmezését, de a „számtalan szöveghely” közül, melyekre utal, egyet sem említ, inkább a különböző médiumokat hangsúlyozza, melyekben a *Roma aeterna* motívum megjelenik:

278. 279. *Rerum metas, h. e. limites imperii. sine fine, aeterna urbs, ut in numis et monumentis. A poetis haec innumneris in locis ornata et variata.*

2. kép. *Rerum metas*, azaz a birodalom határai. *Sine fine*, [azaz] az örök város, miként az érméken és emlékműveken [szokott szerepelni]. E motívumot változatos díszítványekkel alkalmazzák a költők számtalan szöveghelyen.
(Heyne 1800, *ad Aen.* I. 278–279)¹⁷

A ma alapvetőnek tekintett oxfordi kommentárban¹⁸ végül Roland Austin lényegében ott folytatja, ahol Heyne abbahagyta.

278 f. Iuppiter sets no bounds of fortune or time to Roman power. The majestic pronouncement of 278 is confirmed, as it were, by the variation *imperium sine fine dedi* (a fine sweeping rhythm), where *dedi* is in strong contrast to the future tenses elsewhere: the splendour of eternal Rome is already settled.

Here then is the concept of the Eternal City. The actual phrase appears first in Tibullus 2. 5. 23 f. ‘Romulus aeternae nondum formauerat urbis / moenia’ (so Ovid of Romulus, *F.* 3. 72 ‘aeternae . . . pater urbis’); cf. Livy 4. 4. 4 ‘in aeternum urbe condita’, 28. 28. 11 ‘ne istuc Iuppiter optimus maximus sirit, urbem auspicato dis auctoribus in aeternum conditam huic fragili et mortali corpori aequalem esse’; and the noble peroration of Otho’s speech in Tac. *H.* 1. 84 ‘quid? uos pulcherrimam hanc urbem domibus et tectis et congestu lapidum stare creditis? muta ista et inanima intercidere ac reparari promissa sunt: aeternitas rerum et pax gentium et mea cum uestra salus incolumitate senatus firmatur. hunc auspicato a parente et conditore urbis nostrae institutum et a regibus usque ad principes continuum et immortalem, sicut a maioribus accepimus, sic posteris tradamus’. Syme (*Tacitus*, p. 208 n. 1) notes an inscription of A.D. 32 (*ILS* 157) ‘prouidentiae Ti. Caesaris Augusti nati ad aeternitatem Romani nominis’, and observes that senatorial coins under Domitian are inscribed *aeternitas Augusti*: see his further references, and Ogilvie on Livy 4. 4. 4. Virgil’s splendid lines show plainly the Augustan conception of Roman greatness. Marlowe has a fine rebuilding of Iuppiter’s prophecy, in his *Tragedy of Dido*, Act 1.

3. kép. Austin 1971, *ad Aen.* I. 278 sk.

Austin maga is a *Roma aeterna* motívumból indul ki értelmezésében: „az örökkévaló Róma nagyszerűsége előre eldöntött tény... Itt van tehát előttünk az Örök Város gondolata”. A néhány esetben szükségtelenül hosszan idézett nyolc párhuzam mintha csak Heyne „érmékre, emlékművekre és költeményekre” tett általános utalásának prózái szöveghelyekkel kiegészített pontosítása volna. Austin a már La Cerda által is említett Tibullus mellett Ovidiustól, Liviustól és Tacitustól idéz irodalmi párhuzamokat; ezeket egészíti ki egy Tiberius-kori felirat szövege, valamint Domitianus-kori érmék felirata. Az Austin által idézett párhuzamok kétségtelenül alátámaszthatják a vergiliusi *imperium sine fine* temporális értelmezését, az egyik példa esetében azonban ez nem független az idézet feltűnően hiányos voltától. Livius az *Ab urbe condita* IV. könyvének elején Rómáról mint „örök időkre alapított, mérhetetlen nagyra növő városról” beszél (*in aeternum urbe condita, in immensum crescente*, IV. 4, 4). Austin e kijelentésnek csak a temporális jelentésű első felét idézi, s figyelmen kívül hagyja az erőteljesen vizuális és ezáltal térbeli konnotációval bíró másodikat. A hiánytalanul idézett Livius-hely az *in aeternum... in immensum* páros szerkezettel a vergiliusi jóslat 278. sorára (*nec metas... nec tempora*) emlékeztet, s az *imperium sine fine* javasolt párhuzamaként sem a vergiliusi kifejezés tisztán temporális, hanem inkább kettős, térbeli-időbeli interpretációját támaszthatja alá.

A tárgyalt *Aeneis*-szöveghelyre vonatkozó kommentárhagyományt tehát, amint azt a fentiekben igyekeztem bemutatni, a temporális interpretáció, és különösen a *Roma aeterna* gondolatnak mint – kétségkívül releváns – párhuzamnak az előtérbe helyezése jellemzi. A kommentátorok nem állítják ugyan, hogy az *imperium sine finének* nincs térbeli jelentése, de nem is foglalkoznak vele. Ezzel összefüggésben két további tendencia is kirajzolódni látszik. Egyrészt, a *Roma aeterna*-ra koncentrálna és annak első előfordulását Tibullusnál felismerve a kommentátorok Vergilius-korabeli és későbbi párhuzamokat említenek, a korábbi irodalmat figyelmen kívül hagyják. (Austinnál még Marlowe is helyet kap a felsorolás végén a posztantik *Aeneis*-receptió példajaként.) A „Róma örök” gondolatra koncentrálna tehát a kommentátorok az *Aeneis*-részletet inkább egy később nagy jelentőségű irodalmi és ideológiai hagyomány előfutáraként láttatják, nem pedig olyan költői kijelentésként, mely tükrözi és/vagy átalakítja a római uralom jellegéről, annak esetleges korlátairól alkotott korábbi elképzeléseket, illetve azok nyelvi megfogalmazásait.¹⁹ Másrészt, a kommentátorok szem előtt tévesztik magát az *imperium sine fine* kifejezést, illetve annak nyelvi formáját: nem említenek olyan szöveghelyeket, ahol például az *imperium* és a *finis* hasonló (vagy éppen ellentétes) érte-

lemben szerepel együtt. Ez feltehetőleg annak is a következménye, hogy Iuppiter látványosan hétköznapi szavakat használ emlékezetes kijelentésének megfogalmazásakor: *res, tempus, pono, imperium, finis, do*.²⁰ Nemigen van tehát olyasmi ebben a másfél sorban (talán a *meta* kivételével), ami az olvasó személyes intertextuális emlékezetét mozgósítaná: nem csoda, ha a kommentároknak olyan párhuzamokat találunk, melyeknek nincs közös lexikai bázisa a vergiliusi kifejezéssel.

Intertextuális keresés – digitális eszközökkel

A római irodalmi szövegek digitális szövegkorpuszai hasznos eszköznek bizonyulhatnak a fentiekben vázolt egyoldalú értelmezési hagyomány kiegészítésére és kiegyensúlyozottabbá tételére. Segítségükkel az alapszókincshez tartozó, ezért gyakran előforduló szavakra és – ami még fontosabb – azok együttes előfordulásaira is rákereshetünk. Ez lehetővé teszi olyan párhuzamok felfedezését és az értelmezésbe való bevonását, melyeket olvasói emlékezetünk és a szótárak által hozott példanyag korlátozott volta miatt egyébként nem találnánk meg. Legyen ugyanis bármennyire olvasott a szöveget értelmező klasszika-filológus, valószínűleg nem olvasta kivétel nélkül az ókorból fennmaradt összes szöveget, s nem emlékezhet kivétel nélkül minden egyes latin mondatra sem, mely valaha a szeme elé került.

Az alábbiakban a Brepols kiadó *Library of Latin Texts* (a továbbiakban: *LLT*) adatbázisa segítségével teszek kísérletet az *Aeneis*-szöveghely intertextuális hátterének további feltérképezésére.²¹ Minthogy kifejezetten a fentiekben áttekintett, a Vergilius előtti irodalmat figyelmen kívül hagyó kommentár-hagyomány kiegészítése volt a célom, a kereséseket a Vergilius előtti és vele kortárs szövegekre korlátoztam (beleértve magát Vergiliust is a szerzői intertextualitás eseteinek feltárására). Az utóbbi kategória kijelölése szükségszerűen némiképp önkényes: a kérdéses esetek közül a találati listákon felbukkanó auktorok közül figyelembe vettem Livium, Vitruvium és Propertium, kizártam viszont Ovidium (aki már a következő költőnemzedék tagja: költeményei számtalan helyen tanúskodnak a vergiliusi költészet ismeretéről, míg ugyanez fordítva nem igaz) és a retorikai műveit a Tiberius-korban író idősebb Senecát. A keresések során mindig két szót adtam meg, ezek azonos mondatban való előfordulásait gyűjtöttem össze. A találatok közül azokat tekintettem kutatásom szempontjából relevánsnak, melyekben a két szó nem csupán egy mondaton belül szerepelt, hanem köztük szintaktikai vagy tematikus kapcsolat is felismerhető volt.

a) *sine fine*

A *sine fine* kifejezés tematikus fontossága mellett hangzásával is kitűnik: a két szónak csak a kezdőhangja tér el egymástól. A kifejezés a vizsgált időszakban csak ebben a változatban (tehát közbeékeltszó és/vagy szórendcsere nélkül, egyes számban) fordul elő az irodalmi szövegekben, méghozzá a tárgyalt *Aeneis*-helyen túl hat alkalommal. Rögtön hozzá kell tennem, hogy pontosan ezt a hatot említi a *Thesaurus Linguae Latinae* vonatkozó szócikke is: ebben az esetben tehát a digitális kere-

sés csupán megerősíti az értelmezőt abban, hogy a nagyszótár is teljes rálátást biztosít a kifejezés Vergiliusnál nem későbbi előfordulásaira.²² A *sine fine* a hatból egy esetben kifejezetten és kizárólag térbeli végtelenséget jelöl: Lucretius epikureus tankölteményében kijelenti, hogy „az űr [melyben az atomok mozognak] végtelen és határtalan” (*spatium sine fine modoqu coast, DRN II. 92*). Itt tehát a végtelenség – szemben a leendő római világbirodalomával – szó szerint értendő. Ugyancsak egy szöveghely van, ahol a jelentés, éppen ellenkezőleg, kizárólag temporálisnak tűnik: Horatius a „vég nélkül habzsolt lakomák” (*epulae sine fine petita, Sat. II. 7, 107*) káros egészségügyi mellékhatásairól beszél.

A fennmaradó négy szöveghelyen a vég nélküliségnek egyaránt lehet térbeli és időbeli aspektusa. Livius szerint a samnisi háborúk idején C. Maenius *dictator*t megbízták egy capuai összeesküvés ügyének kivizsgálásával, s neki sem volt ellenére később, hogy „hatáskörének korlátozása nélkül” (*sine fine ulla quaestionis suae ius esse, IX. 26. 9*) a vizsgálatot térben és időben kiterjesztve Rómában is folytassa. Vitruvius egy mérnöki találmányt említ, melynek köszönhetően a súlyos köoszlopok emelés helyett „vég nélkül görgetve” (*sine fine voluebantur, X. 2, 11*) is szállíthatók. Az *Aeneis*-ben még egy alkalommal olvashatjuk a *sine fine* kifejezést. Aeneas maga számol be Didónak arról, hogy Trója bukásakor a menekülés közben eltűnt felesége, Creusa „keresésére indult, vég nélkül rohanva a város épületei között” (*quaerenti et tectis urbis sine fine ruenti, II. 771*). Bejárta tehát az egész várost, s nem is hagyta abba a keresést – végül éppen a halott Creusa árnya jelenik meg előtte, s menti fel a további keresés erkölcsi kötelessége alól (II. 776–789).²³ Az utolsó párhuzamot Cicero felszabadított rabszolgája, Tullius Laurea egykori urát dicsőítő epigrammája szolgáltatja. Az idősebb Plinius által Cicero cumaei villájával kapcsolatban idézett, Hollis által a Kr. e. 20-as évek második felére datált költemény²⁴ utolsó előtti sorában arról olvasunk, hogy Cicero műveit „az egész világon vég nélkül olvassák” (*totum legitur sine fine per orbem, fr. 1. 9 Courtney = Plin. NH XXXI. 8*). A szónok-filozófus életműve maradandó és világhírű: a *sine fine* időhatározóként kiegészítheti a *totum... per orbem* helyhatározót, de utóbbi szinonimájaként is értelmezhető.²⁵

Aeneis-interpretációm szempontjából különösen figyelemre méltónak tűnik, hogy a hatból négy esetben a *sine fine* kettős jelentéssel bírhat. Kiemelt fontosságú értelemszerűen az *Aeneis* II. könyve által szolgáltatott párhuzam, melynek bizonyos iróniát kölcsönöz a Iuppiter-jóslat: a rómaiaknak ígért hatalomhoz képest Trójáé térben és időben korlátozott, a végtelenség ezúttal csak Aeneas egyébként is sikertelen mentőakciójára vonatkozik.²⁶ A legérdekesebb párhuzamot talán mégsem ez az *Aeneis*-hely szolgáltatja, hanem az epigramma, melyben a vergiliusi Iuppiter által ígért római világbirodalom párhuzamaként Róma kulturális nagyhatalmi státuszáról olvasunk. Tullius Laurea költeményét idézve Plinius is hangsúlyozza, hogy Cicero ugyan saját magának is emlékműveket állított fel villájában, de szükségtelenül: igazi emlékművei, vagyis írásai világszerte megtalálhatók (*NH XXXI. 7*). Amikor az *Aeneis* VI. énekében Anchises kijelenti, hogy a rómaiak feladata és művészete az lesz, hogy más népek felett uralkodjanak (*tu regere imperio populos, Romane, memento, / hae tibi erunt artes, VI. 851–852*), a többi népnek, elsősorban persze a görögöknek engedi át az elsőséget a művészetben és a tudományban, beleértve a

szónoklást is (847–850). A római irodalom egyik legnagyobb hatású alkotása, az *Aeneis* olvasóiként talán mi is érezzük az iróniát Anchises szavaiban.²⁷ „De vajon mit szolt volna ehhez Cicero?” – teszi fel a kérdést Austin.²⁸ Tullius Laurea epigrammája akár Anchises szavainak korrekciójaként is olvasható. A rómaiaknak a kulturális elsőség, de legalábbis az egyenrangúság igényéről sem kell lemondaniuk – hála Cicerónak.

b) *imperium* + *finis* (és néhány szinonima)

A vizsgálódás következő fázisaként értelemszerűen az *imperium* és a *finis* együttes előfordulásait kerestem. A *finis* esetében érdemesnek tűnt néhány hasonló jelentésű szóval kiegészíteni a keresést. Ilyen a *terminus/termino* (‘határ[olni]’), melynek igei alakja szerepel is a vizsgált *Aeneis*-részletben (*imperium... terminet*, I. 286), valamint a *sine fine* kifejezéssel funkcionálisan ekvivalens, Vergilius műveiben egyébként nem előforduló *infinitus* melléknév. Kerestem továbbá az *aeternus/aeternitas* (‘örök[kévalóság]’) szavakat is. Noha vizsgálódásom elsősorban a *sine fine* térbeli interpretációját megalapozó párhuzamok feltárására irányult, e szavak figyelembe vétele lehetőséget adott arra, hogy kiderítsem, vajon vannak-e az *urbs/Roma aeterna* kifejezésnél közelebbi verbális párhuzamai a temporálisan értelmezett vergiliusi kijelentésnek. Tekintettel a keresés összetettebb jellegére, ezúttal érdemes az *LLTA*-ban megadott keresőkifejezést is idézni (magyar „fordításával” együtt):

(*imperium, imperii, imperi, imperio*) + (*finis, finem, fini, fine, fines, finium, finibus, infinit*, termin*, aetern**)

Keresem azokat a mondatokat, melyekben előfordul 1) az *imperium* bármely egyes számú alakja, valamint 2) a *finis* bármely alakja vagy az *infinit, termin, aetern* kezdetű szavak bármelyike bármilyen alakban.²⁹

E keresés az előbbieknél látványosan több, 69 találatot hozott, nem számítva a két Vergilius-sort magát (I. 279, 286). Ezek közül 37-et jelöltem meg releváns párhuzamként a fent már említett kritériumok szerint. A párhuzamok viszonylag magas számára tekintettel célszerűnek tűnt kategóriákba sorolni őket, s így kiemelni a visszatérő témákat, nyelvi formulákat:

1. a (római) uralom határainak kiterjesztése	12 szöveghely
2. a (római) uralom határai	10
3. az egyén túlhatalma	9
4. a római uralom végének eshetősége	
temporális értelemben	2
5. Terminus (Határ) és Iuventas (Fiatalság)	
kultusza a Capitoliumon	2
6. Nagy Sándor hódításai	1
7. a római uralom örökkévalósága	1(+1)

A tematikus megoszlás már önmagában is érdekesnek és értelmezhetőnek tűnik. A találatok többsége: az 1., 2. és 6. kategóriát alkotó összesen 23 szöveghely térbeli, adott esetben földrajzi kontextusban olvasható.³⁰ A térbeliség szerepet játszik továbbá a 3. kategóriába tartozó, s a többivel szemben egy-egy személy „korlátlan”, azaz túl nagy hatalmát (*imperium infinitum*) tár-

gáló, egytől egyig cicerói szöveghely némelyike esetében is.³¹ Az 5. kategóriába tartozó két szöveghelyen egyszerre van szó a római uralom térbeli és időbeli stabilitásáról, illetve annak rituális biztosításáról.³² Ezzel szemben a temporalitás motívuma önmagában csupán négy szöveghelyen ragadható meg (4. és 7. kategória), maga az *aeternus* szó ráadásul kizárólag Cicerónál fordul elő az *imperium* környezetében.³³ A fennmaradt szövegek alapján arra következtethetünk tehát, hogy az *imperium* és a *finis* szavakat (illetve az utóbbi említett szinonimáit) a Vergilius előtti és a kortárs római irodalomban sokkal gyakrabban alkalmazták a római uralom földrajzi értelemben vett korlátlanosságával, illetve terjeszkedésével kapcsolatban, mint annak örökkévaló jellegét hangsúlyozva.

A fenti hét kategória mindegyikének tanulmányozása szolgálta tanulságokkal, jelen tanulmányban azonban csak az első kategóriát tárgyalom részletesen: ez szolgáltatja ugyanis véleményem szerint a legérdekesebb eredményeket a Vergilius-értelmezés szempontjából.

„A római uralom határainak kiterjesztése”

Az 1. kategóriába sorolt 12 szöveghely mindegyike a katonai eszközökkel végrehajtott (római) terjeszkedéssel kapcsolatos. A gondolatnak több nyelvi kifejezésével is találkozunk.³⁴ Két szöveghely esetében különösen feltűnő a hasonlóság a vergiliusi Iuppiter kijelentésével „a [római] uralmat az óceánig, hírnevét a csillagos égig kiterjesztő” (*imperium Oceano, famam qui terminet astris*, I. 287) s a béke időszakát elhozó Caesarról/Augustusról. Cicero két helyütt is magasztalja Pompeiust, aki „minden háborút lezárva a római uralom határait egészen a világ végéig kitolta” (*omnibus bellis ... compressis imperium populi Romani orbis terrarum terminis definisset*, *Sest.* 67), és – még inkább túlzó dicsérrel – „a [római] uralom határait nem földi, hanem égi vidékeken húzta meg” (*finis vestri imperi non terrae, sed caeli regionibus terminaret*, *Cat.* III. 26). Nem minden irónia nélkül való, hogy Iuppiter az *Aeneis*-ben ironikus módon ugyanazokkal a retorikai fordulatokkal dicséri Caesart/Augustust, melyet Cicero egyaránt alkalmazott (más beszédeiben) Iulius Caesarra vonatkoztatva és (a fenti két részletben) Caesar egykori szövetségese, politikai riválisa és végül legfőbb ellensége, Pompeius kapcsán.³⁵

Még fontosabbnak tűnik a *finis imperii proferre/propagare* („a [római] uralom határainak kiterjesztése”) kifejezés, ennek különféle variánsai adják a kategóriába tartozó 12 találat felét.³⁶ A keresést kiterjesztve a formula elliptikus variánsaira (*finis propagare, imperium proferre* stb.) további öt példát találhatunk.³⁷ Összesen tehát tizenegy párhuzamos szöveghelyről van szó. Ezek egyikében, csakúgy, mint a vergiliusi Iuppiter jóslatában, egyúttal a római uralomnak „a világ végéig” történő kiterjesztéséről olvasunk: Lucius Scipio (a híres Africanus öccse) azért részesül dicséretben, mert „a római nép által uralt területet egészen a földkerekség legtávolabbi vidékeiig kiterjesztette” (*imperium populi Romani propagaverit in ultimos terrarum fines*, *Liv.* XXXVIII. 60, 4). A mondatban kifejeződő gondolatot a nyelvi formula alapváltozatának módosulása is érzékelteti: a *finis* az *imperium*tól függetlenül a helyhatározó részévé válik, ahogyan az *imperium* határai – az állítás szerint legalábbis – a világ határaival válnak azonosná.



4. kép. Septimius Severus diadalíve a Forum Romanumon, melyet „az állam helyreállításáért és a római nép uralmának kiterjesztéséért” (*ob rem publicam restitutam imperiumque populi Romani propagatum*, a felirat 5. sorában) állítottak a császár és fiai tiszteletére (forrás: commons.wikimedia.org)

Az *Aeneis*-értelmezés szempontjából különösen érdekes és releváns lehet Cicero *Államának* egy részlete. A Kr. e. 50-es években írt, de 129-ben zajló fiktív dialógusban Cicero a beszélgetőpartnerek egyikével, Lucius Furius Philusszal említteti meg „a dicsőítő feliratot, amit a kiváló hadvezérek emlékműveire szoktak felvélni: »Kiterjesztette az uralmunk alatt álló terület határait«” (*illa laus in summorum imperatorum incisa monumentis „finis imperii propagavit”, Rep. III. 24*). Noha régészeti leletként ilyen felirat a köztársaság vagy a korai principátus korából mindeddig tudomásom szerint nem került elő, a cicerói kijelentés mégis azt sugallja, hogy a kifejezés a kulturális emlékezet nyelvi formulái közé tartozik. Ezt támaszthatja alá a digitális keresés során talált példák viszonylag nagy száma is, bár könnyen lehet, hogy késő köztársaságkori – de az Augustus-kornál így is legalább egy generációval korábbi – „kitalált hagyományról” beszélhetünk, melyet később a római császárok *propagator imperii* titulusa tesz majd epigráfiai tekintetben is valóságossá.³⁸ A Cicero-szöveghelyből mindenesetre az következik, hogy (a nála szereplő *finis* többes accusativusi alakot normalizálva) a *finis imperii propagavit* számtalan különböző feliraton ismétlődhetett. Ez az implikált ismétlődés maga is alakítja a kifejezés jelentését: azt sugallja, hogy a kérdéses feliratok az egyes hadvezérek győzelmeit nemcsak egyedi sikerekként, hanem a római katonai terjeszkedés folyamatának újabb és újabb állomásaként ünneplik. A *finis imperii propagare*, s ahogyan Cicero e formuláról említést tesz, ebben az értelemben bizonyulhat a vergiliusi *imperium sine fine* különösen érdekes és fontos párhuzamának. A hódítások (potenciálisan) soha be nem fejeződő sorozata teszi a római uralmat „végtelenné”. A Róma uralta területnek (*imperium*) a történelem adott pillanataiban megvannak a határai, határvidékei (*finis*, többes számban, vö. a találatok fenti 2. kategóriá-

jával), melyek azonban Róma városától mindig messzebbre és messzebbre tolhatók ki (*propagare, proferre*). A római uralomnak ezért sem időben, sem a politikai térben nincs más határa, korlátja (*finis*, egyes számban), mint a világ vége. A felirat formuláris szövege és a tárgyalt vergiliusi kifejezés egyaránt bír térbeli és időbeli jelentéssel, kapcsolatauk pedig alapvetően metonimikusnak mondható. Az *imperium sine fine* iuppiteri ígérete a végeredményt ragadja meg, a *finis imperii propagare* (és variánsai) pedig a történelmi folyamatot, mely elvezet hozzá; Iuppiter továbbá értelemszerűen a saját szerepét hangsúlyozza (*dedi*), a felirat szövege pedig a főisten és a *fatum* tervét végrehajtó halandó hadvezérekét (*proferre, propagare*).

Iuppiter jóslatában utal ugyan Róma jövőbeli hódításaira, de nem tárgyalja részletesen az általuk alkotott történelmi folyamatot. Mindössze két eseményt emel ki. Az egyik Hellas meghódítása, amivel a rómaiak mintegy bosszút állnak majd Trója pusztulásáért (*Aen. I.*

283–285); nem esik azonban szó azokról a hadvezérekéről, akik ezt lehetővé teszik. A második esetben, épp fordítva, az egyén(ek) szerepe kerül előtérbe: Caesar/Augustus hódításai során eljut az óceánig és a hódítások évszázadai után elhozza a béke korszakát – mintegy az új aranykort, ahogyan Anchises később Augustus uralkodását ünnepli (*aurea condet condet saecula ... rursus*, „újraalapítja majd az aranykort”, VI. 792–793). Ugyanabban a szövegrészben az is elhangzik majd, hogy Augustus „ki fogja terjeszti a [római] uralmat a Garamantes törzse és az indusok fölé” (*super et Garamantas et Indos proferet imperium*, VI. 794–795). A két nép Afrikát és Ázsiát képviseli: a két kontinenst, melyet Róma (Európa) meghódít majd és ezzel világbirodalmat épít ki. Az *Aeneis* VI. énekének e részlete maga is a digitális keresés során talált szöveghelyek első kategóriájába tartozik: a formula elliptikus variánsaira irányuló második keresés tárta föl. Ennek a művön belüli párhuzamnak és az *LLT* segítségével megtalált többi szöveghelynek a tükrében, úgy vélem, az I. énekben olvasható *imperium sine finet* is a *finis imperii proferre* formula elliptikus variánsaként azonosíthatjuk. Iuppiter és Anchises tehát végső soron egyaránt a hódító római hadvezér prototípusaként és legfőbb példajaként mutatja be Caesart/Augustust. A végső határ, az óceán elérésével ő bizonyul a legfontosabbnak a „a római uralom határainak kiterjesztői” közül – nem függetlenül választott nevének etimológiájától (Augustus < *augeo*, ’növelni’). A Cicero *Államában* említett szobrok és feliratok között kiemelt helyen kellene tehát szerepelnie.

Augustus kiemelt helyen szerepel az *Aeneis* VI. énekében, Anchises hosszú alvilági beszédében is, melynek utolsó szakaszában a majdan római politikusként/hadvezérként újjászülető árnyak felvonulását írja le Aeneasnak (VI. 777–846). Augustus, noha kronológiailag az utolsók egyike, az elsők között,

rögtön Romulus után jelenik meg (791–805). A római hősök e felvonulása a legjelentősebbnek ítélt római hadvezérek (*summi viri*) portrészobrai és feliratai alkotta „galériához” hasonlítható a Kr. e. 2-ben, mintegy két évtizeddel Vergilius halála után megnyitott Augustus-*forum* oszlopcsarnokában.³⁹ A szobrok által „hősök terévé” alakított *forum* közepén a harci kocsin álló Augustus szobra állt. Suetonius erről az emlékműről írva kiemeli, hogy Augustus azoknak a hadvezéreknek adott helyet a galériában, akik „lehetővé tették, hogy a római nép által uralt terület, mely eredetileg igen kicsi volt, hatalmassá váljon” (*qui imperium populi Romani ex minimo maximum reddidissent*), s akik ezáltal például szolgálhattak saját maga és utódai számára (Aug. 31). A *princeps* életrajzírója e helyütt nem a *finis imperii proferre* formulát választja;⁴⁰ egy variánsát használja azonban maga Augustus a rövid politikai „önéletrajzáként” is olvasható *Res gestae*-ben, ahol megemlíti, hogy „a pannon törzseket ... a római nép uralma alá hajtottam, és Illyricum határait a Duna folyóig toltam ki” (*Pannoniorum gentes... imperio populi Romani subieci, protulique fines Illyrici ad ripam fluminis Danuvi*, 30). A *princeps* tehát egyetlen provincia kiterjesztéséről beszél e helyütt, ám nyilvánvalóan *pars pro toto*: e hódítással a római *imperium* határait is kiterjesztette. Az *imperio p. R. subicere* formula már a mű címében is felbukkan, ott egyes szám harmadik személyben rögzítve, hogy a *Res gestae* azokat a hadítottakat sorolja majd fel, „melyek révén Augustus az egész világot római fennhatóság alá vetette” (*quibus orbem terrarum imperio populi Romani subiecit*) – vagyis megvalósította a Vergiliusnál az *imperium sine fine* kifejezéssel körvonalazott világbirodalmat. Az idézett szakaszok nyelvi megfogalmazásai érzékeltetik, hogy a provincia határainak kitolása, a római uralom alatt álló területek összességének kiterjesztése és a világbirodalom létrehozása szerves egységet alkotnak, egyazon folyamat három fázisát, illetve aspektusát jelölik.

Az előző bekezdésben érintett szövegek és emlékművek már kívül esnek a vizsgálódás elején kijelölt kronológiai határokon, mégis érdemesnek tűnt ezekkel zárni a vergiliusi jóslat 279. sorának értelmezését. A digitális keresés egyes Vergilius előtti és kortárs irodalmi párhuzamok feltárásával vezetett el az *imperium sine fine* kifejezésnek a kommentárhagyomány által „kanonizált” olvasatától eltérő, de azzal nem összeegyeztethetetlen interpretációhoz. Az Augustus-*forum* szoborgalériája, a *princeps* életének feltehetőleg az utolsó szakaszára datálható „önéletrajz” és a suetoniusi életrajz már az *Aeneis* két évezredes értelmezéstörténetének első századában született műalkotások. Természetesen nem tekinthetjük őket a korai Vergilius-értelmezés ugyanolyan dokumentumainak, mint Servius és ókori kollégái, elődei kommentárjait; ám arról talán mégis tanúskodnak, hogy a *finis imperii proferre* formulával vont párhuzam a korai principátus olvasóközönsége szemében is releváns lehetett.

Néhány módszertani megjegyzés

A fent bemutatott *Aeneis*-értelmezés során használt LLT és más digitális szövegkorpuszok már évtizedek óta rendelkezésre állnak, ám mindeddig alig váltak tárgyává a klasszika-filológia praxisaira irányuló vizsgálódásoknak.⁴¹ Fontosnak tartom ezért, hogy e tanulmányt néhány módszertani megjegyzéssel zárjam. Először is: nem szeretném azt sugallni, hogy az említett digitális eszközöket feltétlenül és minden körülmények között jobbnak tartom, mint a nyomtatottakat. A digitális keresőkkel például – a közös lexikai bázis híján – éppen a *Roma aeterna* kétségkívül releváns párhuzamát lett volna nehéz megtalálni, ha a digitális korszak előtt született kommentárok nem tárgyalták volna. Inkább arról beszélhetünk tehát, hogy a különböző nyomtatott és digitális eszközök (szótárak, lexikonok, tanulmányok, monográfiák, digitális szövegkorpuszok) kiegészítik egymást: különböző interpretációs kérdések megválaszolásában segítenek, ugyanazon kérdésekre pedig adott esetben más válaszokat adhatunk segítségükkel, továbbá eltérő értelmezői stratégiákat támogatnak hatékonyabban.

Másodszor: a *finis imperii proferre* kifejezéshez mint az *imperium sine fine* térbeli interpretációját (reményeim szerint legalábbis) megerősítő párhuzamhoz digitális eszközök használata nélkül is el lehetett volna jutni. A digitális keresés során talált szöveghelyek egyikéhez-másikához elvezetnek például a nagyszótárak vonatkozó szócikkei, Norden és Horsfall jegyzetei a VI. énekben olvasható *proferet imperium*hoz,⁴² vagy éppen a világbirodalom propagandisztikus toposzát tárgyaló tanulmányok valamelyike – ez utóbbiak rendre említik a vergiliusi jóslat 279. sorát is, de anélkül, hogy azt közvetlenül összevetnék a *finis imperii proferre* kifejezéssel.⁴³ Amit az említett kézikönyvek és tanulmányok együtt sem tárnak föl, az az, hogy a kérdéses kifejezés variánsai a vizsgált időszakban összesen tizenegyszer fordulnak elő; hogy ehhez képest az *imperium* és a *finis* (továbbá az említett rokon értelmű szavak) egy mondaton belüli releváns előfordulásainak száma 37, melyek között a tér aspektusa 23, az idő csupán 4 alkalommal kerül előtérbe. A digitális korpuszok használata tehát elősegíti bizonyos nyelvi-irodalmi tendenciák számszerűsítését és egy-egy szöveghely intertextuális hátterének szisztematikus és ennyiben reprezentatívabb feltérképezését.

Harmadszor és legvégül: nem állíthatjuk, hogy a digitális eszközökkel végzett kutatás objektívabb lenne. A fentiekben bemutatott vizsgálódás egyetlen fázisa volt algoritmikus és ennyiben objektív: adott adatbázis ugyanazon keresőkifejezésre mindig ugyanazokat a találatokat hozná. Minden más interpretatív döntés volt: a vizsgált szövegek körének kijelölése, a keresőkifejezés összeállítása, az irrelevánsnak ítélt találatok kiszűrése, a relevánsak kategóriákba rendezése és további értelmezése.⁴⁴ Nem kizárt, hogy e paraméterek közül akár csak egynek a megváltoztatása is lényegesen eltérő eredményeket hozott volna. A digitális szövegkorpuszok (és más adatbázisok) tehát elősegíthetik a „szisztematikus” vizsgálódásokat és „reprezentatívabb”, „számszerűsíthető” eredményekre vezethetnek – de az interpretáció felelőssége alól nem mentesítik a filológust.

Jegyzetek

A tanulmány az Emberi Erőforrások Minisztériuma ÚNKP-17-4 kód-számú Új Nemzeti Kiválósági Programjának támogatásával készült. Köszönettel tartozom Ferenczi Attilának, Jármí Viktóriának és Tamás Ábelnek hasznos tanácsaikért, valamint a Közép-Európai Egyetem Könyvtárának az *LLT* adatbázishoz való hozzáféréseért.

- 1 A *Thesaurus Linguae Latinae* az *Aeneis*-sort a *finis* térbeli jelentésére hozza példaként, de hozzáteszi, hogy e helyütt a szó térre és időre egyaránt vonatkozik (*et de loco et de tempore*; *TLL* s. v. „*finis*” 1a). Az *Oxford Latin Dictionary* „*finis*” szócikke – talán éppen a kérdés eldöntését elkerülendő – egyáltalán nem idézi a híres Vergilius-helyet.
- 2 E tanulmányban részletesen nem tárgyalhatom az *imperium* jelentésfejlődését: az eredetileg egy személy hatalmára vonatkozó főnév már a késő köztársaságkorban is jelöli a római nép mások fölött gyakorolt hatalmát is, továbbá metonimikusan azt a mindenkori területet, ahol ez a hatalom érvényesül. A késő Augustus-korban jelenik meg dokumentálható módon az élő nyelvek felől nézve sokkal ismerősebb jelentés, a ’birodalom’. Részletesebben lásd Richardson 2008.
- 3 *OLD* s. v. „*meta*” 1a, 2a, 2b.
- 4 A *metast* követő és tőle függő *rerum* e helyütt feltehetőleg a római államra mint politikai testre, annak kiterjedésére és/vagy hatalmára utalhat; vö. Weidner 1869, *ad loc.* a *res* hasonló vergiliusi, enniusi, liviusi használatának néhány példáját hozva. Mindez jól összeegyeztethető a *meta* térbeli értelmezésével, ám a *res* (’dolog’ stb.) hírhedt poliszemiáját figyelembe véve nem érdemes erre alapoznunk az interpretációt.
- 5 Iuppiter később azzal vigasztalja a Pallas halála miatt forduló Herculest, hogy az ifjút megölő Turnus is közeledik már életének sors által kiszabott végéhez (*etiam sua Turnum fata vocant metasque dati pervenit ad aevi*, X. 471–472). Az eposz utolsó énekében végül az epikus narrátor egy mellékszereplő, a trójai Aeolus haláláról emlékezik meg feltűnően hosszan és patetikusan: e harcos túlélte a trójai háborút és eljutott Itáliába, de csak azért, hogy ott viszonylag gyorsan életének határához érjen (*hic tibi mortis erant metae*, XII. 546). A *meta* ezúttal tehát kettős jelentéssel bír: Aeolus térben (földrajzilag) és időben egyaránt eljutott „életének határára”.
- 6 Vö. pl. Williams 1965–1966, 21.
- 7 Grüll 2018 (az itt tárgyalt *Aeneis*-helyről röviden: 63), lásd továbbá – a teljesség igénye nélkül – Christ 1938; Vogt 1960; Brunt 1990, 288–323 és 433–480.
- 8 Erről lásd O’Hara 1991, 155–161 és Kraggerud 1992 értelmezéseit.
- 9 A világ két-, három-, illetve négyosztáságának vergiliusi kifejezéseiről az *Aeneis*-ben lásd Hardie 1986, 293–335.
- 10 Vö. Binder 1971, 41 (129. jegyzet) néhány további, kevésbé explicit példát is említve.
- 11 Kivételként említhető Christ 1938, 10, 58, 62; Mehl 1994, 436; valamint Nicolet 1991, 29, akik egyértelművé teszik, hogy értelmezésük szerint a *sine fine* is kettős, időbeli és térbeli jelentést hordoz. A kommentárok közül éppen azok tűnnek ki, amelyek egyáltalán nem tárgyalják az *imperium sine fine* kifejezést és ezzel megkerülik a tárgyalt értelmezési problémát: így tesz Weidner és Conington–Nettleship a 19. században.
- 12 Hasonló értelmezést találunk Servius kortársánál, Tiberius Claudius Donatusnál (*Interpretationes Vergilianae* *ad loc.*) és Ps.-Acro Horatius-kommentárjában (*ad Carmen Saeculare* 25).
- 13 Fowler 1997, 73.
- 14 A kommentár felépítése eltér a ma megszokottól: az *Aeneis* szövegét szakaszokra bontva közli, ezután olvasható először egy rövid összefoglaló (*argumentum*) és értelmezés (*explicatio*), majd következnek az egyes jegyzetek, szakaszonként újrainduló számozással. La Cerda kommentárjáról és jellemző értelmezési stratégiájáról lásd Laird 2002.
- 15 A „párhuzamos helyek” felsorolásáról mint a kommentár műfajára jellemző interpretációs eszközről lásd Gibson 2002.
- 16 Moore 1894, Koch 1960, Pratt 1965; vö. Balbuza 2014.
- 17 Az itt tárgyalt megjegyzésen a Heyne jegyzeteit kibővítő és felújító Wagner a kommentár 1832-es kiadásában sem változtat.
- 18 Austin kommentárjairól az *Aeneis* I., IV. és VI. énekéhez lásd Henderson 2006, 37–69.
- 19 Hasonló következtetéseket vonhatunk le az *Aeneid in Jstor* (*aeneid.citedloci.org*, elérés: 2018. 01. 17.) által szolgáltatott adatokból is. Az online szolgáltatás azokat a Jstor adatbázisban szereplő tanulmányokat gyűjti össze, melyek Vergilius eposzáinak egyes soraira, szövegrészeire hivatkoznak (idézzel vagy anélkül). Az I. 278. és 279. sorokkal összefüggésben listázott 42 különböző tanulmánynak csak kb. a harmada (13) tárgyalja a magát *Aeneist* és a mű korábbi vagy kortárs intertextuális kontextusát; a fennmaradó 29 tanulmány az ókori vagy későbbi Vergilius-recepciót vizsgálja.
- 20 Lásd pl. Williams két megfogalmazását: „...all in the precise word order of Latin prose. There is no subtlety here, no embellishment, no verbal decoration, just the unadorned statement of a tremendous fact”, Williams 1965–1966, 21; „sonorous and unforgettable phrases”, Williams 1972, *ad* I. 278–9. Vö. „an example of the sublime style in the *Aeneid*”, Syed 2005, 44.
- 21 Hasonló keresések más adatbázisokon is lefuttathatók; az *LLT*-t a klasszikus római irodalom közel teljes korpuszáinak lefedése és a rugalmas keresési lehetőségek miatt választottam. Az előfizetéses *LLT* középkori és neolatin szövegeket is tartalmaz; valójában két adatbázisról van szó, melyek közül az *LLTA* a régebben felvett, jobban ellenőrzött szövegeket tartalmazza, az *LLTB* pedig a friss bővítéseket (*clt.brepolis.net/llta* és *clt.brepolis.net/lltb*, elérés: 2018. 05. 10.). A vizsgált időszakra vonatkozóan az *LLTB* nem szolgáltatott releváns találatokat, így az alábbiakban az *LLT* rövidítéssel is az *LLTA*-ra utalok. Kr. u. 200-ig hasonlóképpen teljes lefedettséget, de kevésbé rugalmas keresési lehetőségeket biztosít az ingyenes *PHI* adatbázis (*latin.packhum.org*, elérés: 2018. 05. 10., recenzio: Kozák 2018). Egyik adatbázis sem tartalmaz felíratos anyagot (Augustus *Res gestae*-je a *PHI*-ben szerepel, az *LLT*-ben nem).
- 22 *TLL* s. v. „*finis*”, 6.1.798.3 skk., vö. Horsfall 2008, *ad Aen.* II. 771. A szócikk bizonytalan előfordulásként említi még Cat. LXI. 158-at [helyesen: 151!], ahol a szövegkiadók többsége által elfogadott [*domus*] *tibi sine serviat* mellett a *tibi sine fine erit* olvasat is előfordul. Mint a *TLL* is megjegyzi (6.1.798.6), Ovidius már rendkívül gyakran használja a kifejezést (összesen 20 alkalommal – ebből a *TLL* hetet idéz). Legalább egy esetben kétségtelennek tűnik, hogy Vergilius-allúzióról van szó: Briseis panasolja, hogy Achillestől elrabolva „vég nélkül hullatott könnyeket” (*at lacrimas sine fine dedi*, *Her.* 3, 14). A vergiliusi Iuppiter Aeneas (férfi) leszármazottainak ígér hatalmat – a nőknek maradnak a könnyek (vö. Fantuzzi 2012, 176).
- 23 Austin 1971, *ad* I. 279 és 1964, *ad* II. 771 nem említi ezt az intratextuális párhuzamot, Horsfall 2008, *ad* II. 771 azonban igen.
- 24 Hollis 2009, 327; az epigrammáról és az azt idéző Plinius-helyről részletesen lásd Morgan 2007 gondolatébresztő tanulmányát.
- 25 A *TLL* időbeli jelentést tulajdonít e helyütt a *sine finé*-nek (6.1.798.15–16). A fordítások eltérnek: Osgood 2006, 547 a térbeli jelentést helyezi előtérbe („throughout the world to its ends”), Morgan 2007, 115 fenntartja a jelentés kettősségét („without

- end”), Hollis 2009, 326 pedig időbeli értelmezést ad („unceasingly”).
- 26 Mitchell-Boyask 1996, 295.
- 27 Az Anchises szavaiban rejlő drámai iróniáról lásd Lyne 1987, 214–216.
- 28 Austin 1977, ad VI. 849.
- 29 Az *imperium* többes számú alakjait kizártam, mivel azok jellemzően ’parancs’, illetve ’tiszttség’ jelentéssel bírnak; a többes számú alakokra külön lefuttatott keresés nem is tárt fel további releváns szöveghelyeket. Az *LLT* adatbázis a *-que* és a hozzá hasonló szuffixumokat különálló szóként kódolja (pl. *imperium que*), ami a helyesírás és az olvashatóság szempontjából problematikus, viszont egyszerűsíti a keresőkifejezések megfogalmazását.
- 30 Az 1. kategória szöveghelyeit lásd alább; 2. kategória: Cic. *Prov. cons.* 31; *Mil.* 98; *Sall. Iug.* 19, 3; *Liv.* X. 20, 1; XXI. 2, 7; XXIV. 6, 7; XXVII. 8, 16; XXXIV. 13, 7; XXXVII. 54, 23; XXXVIII. 48, 3. 6. kategória: *Liv.* XLV. 9, 5.
- 31 Cic. *Dom.* 23; 55; *Leg. agr.* I. 9; II. 35; II. 54; II. 60; II. 98; *Ver.* II. 2, 8; II. 3, 213. Cicero minden esetben negatív konnotációval és adott esetben túlozva használja az *imperium* és az *infinitus* szavakat egymás környezetében, egy-egy tiszttségviselő túlzottan nagy hatalmára célozva.
- 32 *Liv.* I. 55, 3; V. 54, 7; ezeket a vergiliusi Iuppiter-jóslattal összefüggésben tárgyalja Feeney 1991, 141.
- 33 4. kategória: *Liv.* II. 45, 9; XXIII. 28, 7. 7. kategória: Cic. *Rab. perd.* 33 (a szöveg töredékes, de az *aeter<num hoc> imperium* kiegészítés biztosnak mondható), *Cat.* III. 26 (ez utóbbi az 1. kategóriában is megjelenik).
- 34 Cic. *Cat.* III. 26; *Balb.* 39; *Sest.* 67; *Sall. Epist. Mithr.* 17; *Prop.* III. 1, 15; *Liv.* I. 56, 3, valamint a 36. jegyzetben felsorolt szöveghelyek.
- 35 Cicero hasonlóképpen Caesarról: *Prov. cons.* 29–33, *Balb.* 64. Pompeius maga is hasonló szavakkal emlékezett meg saját tetteiről, amint azt egy Diodóros által idézett felirat szövege mutatja (*XL.* 4); vö. Brunt 1990, 292.
- 36 *Finium imperii propagatio* (Cic. *Prov. cons.* 29); *finis imperii propagabis* (*Phil.* XIII. 14); *finis imperii propagavit* (*Rep.* III. 24); *finis imperii propagavit* (*Nep. Ham.* 2, 5; az egyetlen szöveghely, ahol nem a római uralom alatt álló terület kiterjesztéséről van szó); *nec urbs tantum hoc rege crevit, sed etiam ager finesque ... usque ad mare imperium prolatum* (*Liv.* I. 33, 9), *imperium populi Romani propagaverit in ultimos terrarum fines* (XXXVIII. 60, 4).
- 37 A keresőkifejezés ebben az esetben: „(finem, finis, fines, finium, finibus, imperi*) + (propag*, profer*, protul*, prolat*)”. A találatok: *exercitatus est in propagandis finibus* (Cic. *Mur.* 22); *imperii prolatandi* (*Sall. Hist.* IV. fr. 70); *prolationem finium* (*Liv.* XXXI. 5, 7); *prolationemque finium* (XLII.20, 4); *proferet imperium* (*Verg. Aen.* VI. 795, lásd alább).
- 38 Lásd pl. *CIL* XIV, 00106 (Lucius Verus); AE 1937, 00156 (Septimius Severus és Marcus Aurelius).
- 39 A *summi viri* galériáról leg részletesebben lásd Geiger 2008; magyarul Grüll 2011 és Jármí 2015. Az *Aeneis* VI. énekével összefüggésben lásd Geiger 2008, 50 (89. jegyzet), további szakirodalommal, valamint Brunt 1990, 443.
- 40 A kifejezés más kontextusban szerepel az életrajz korábbi szakaszában, ahol arról olvasunk, hogy Lollius és Varius seregeinek germaniai vereségét követően Augustus óvintézkedésként, a politikai stabilitás érdekében meghosszabbította a provinciák élén álló helytartók megbízatását (*praesidibus provinciarum propagavit imperium*, 23, 1). A hagyományos formula temporális értelemben való használata nem nélkülözi az iróniát: a tiszttségviselők megbízatásának meghosszabbítására éppen azért kerül sor, mert elmaradt a római *imperium* remélt földrajzi kiterjesztése.
- 41 A szóban forgó digitális szövegtörzsek (elsősorban a *The Saurius Linguae Graecae* és a *Packard Humanities Institute Latin Texts*) kifejlesztéséről jó áttekintést ad Brunner 1993, Crane 2004, valamint a *TLG* honlapján stephanus.tlg.uci.edu/history.php (hozzáférés: 2018. 02. 25.).
- 42 *OLD* s. v. „finis” 1 (*Liv.* XXXVIII. 60, 5); *TLL* s. v. „profero” IA2b (Cic. *Rep.* III. 24, *Liv.* I. 33, 9); Norden 1916, ad *Aen.* VI. 794 skk.; Horsfall 2013, ad VI. 795. Mindkét kommentátor említi a Nagy Sándor-hagyományt és párhuzamként idéz egy pseudo-ovidiusi – vagyis Vergiliusnál minden bizonnyal későbbi, és ezért vizsgálódásaim során figyelmen kívül hagyott – verssort (*protulit in terras imperiumque novas*, „és [Drusus] uralmunkat újabb vidékekre terjesztette ki”, *Epicedion Drusi* 20), Horsfall ezenfelül *Liv.* I. 33, 9-et és Aug. *RG* 30-at (lásd alább). Az *Enciclopedia Virgiliana* „imperium” szócikkében (II. 927–928) Ilari a fenti 2. kategóriát adó *fines imperii* kifejezést említi – éppenséggel a *sine fine* térbeli értelmezésével szembeni ellenérvként.
- 43 Pl. Brunt 1990, 293 és 297; Grüll 2018, 61 és 63.
- 44 Erről vö. Almási 2018.

Bibliográfia

- Almási Zs. 2018. „A gépi szövegelemzés episztemológiai státuszáról. Kvantifikáció és spekuláció”: Panka D. – Pikli N. – Ruttkay V. (szerk.): *Kösziklára építve. Írások Dávidházi Péter tiszteletére*. Budapest, 1–9.
- Austin, R. G. 1964. *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Secundus, with a Commentary*. Oxford.
- Austin, R. G. 1971. *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Primus, with a Commentary*. Oxford.
- Austin, R. G. 1977. *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Sextus, with a Commentary*. Oxford.
- Balbuza, K. 2014. „The Idea of *aeternitas* of State, City and Emperor in Augustan Poetry”: *Klio* 96, 49–66.
- Binder, G. 1971. *Aeneas und Augustus. Interpretationen zum 8. Buch der Aeneis*. Meisenheim am Glan.
- Brunner, T. F. 1993. „Classics and the Computer. The History of a Relationship”: J. Solomon (szerk.): *Accessing Antiquity. The Computerization of Classical Databases*. Tucson, 10–33.
- Brunt, P. A. 1990. *Roman Imperial Themes*. Oxford.
- Christ, F. 1938. *Die römische Weltherrschaft in der antiken Dichtung*. Stuttgart.
- Conington, J. – Nettleship, H. 1884⁴. *The Works of Virgil, with a Commentary*. Vol. II. London.
- Crane, G. 2004. „Classics and the Computer. An End of the History”: S. Schreibman – R. Siemens – J. Unsworth (szerk.): *A Companion to Digital Humanities*. Malden, 46–55. [online: <http://www.digitalhumanities.org/companion>]
- Fantuzzi, M. 2012. *Achilles in Love. Intertextual Studies*. Oxford.
- Feeney, D. C. 1991. *The Gods in Epic. Poets and Critics of the Classical Tradition*. Oxford.
- Fowler, D. 1997. „The Virgil Commentary of Servius”: C. Martindale (szerk.): *The Cambridge Companion to Virgil*. Cambridge, 73–78.
- Geiger, J. 2008. *The First Hall of Fame. A Study of the Statues in the Forum Augustum*. Leiden–Boston.
- Gibson, R. K. 2002. „‘Cf. e. g.’. A Typology of ‘Parallels’ and the Role of Commentaries on Latin Poetry”: R. K. Gibson – C. S.

- Kraus (szerk.): *The Classical Commentary. Histories, Practices, Theory*. Leiden–Boston, 331–357.
- Grüll T. 2011. „»Kőre írt szavakkal«. Az Augustus-forum szerepe a római történelmi emlékezet formálásában”: *Ókor* 10/1, 72–84.
- Grüll T. 2018. „*Orbem terrarum subicere*. Világbirodalmi törekvések és földrajzi ismeretek az ókori Rómában”: *Ókor* 17/1, 59–77.
- Hardie, P. 1986. *Virgil's Aeneid. Cosmos and Imperium*. Oxford.
- Henderson, J. 2006. „*Oxford Reds*.” *Classic Commentaries on Latin Classics*. R. G. Austin on Cicero and Virgil, C. J. Fordyce on Catullus, R. G. and R. G. M. Nisbet on Cicero. London.
- Heyne, C. G. 1800³. *Publius Virgilius Maro, varietate lectionis et perpetua adnotatione illustratus*. Vol. 2. Leipzig.
- Hollis, A. S. 2009. *Fragments of Roman Poetry c. 60 BC – AD 20*. Oxford.
- Horsfall, N. 2008. *Virgil, Aeneid 2. A Commentary*. Leiden–Boston.
- Horsfall, N. 2013. *Virgil, Aeneid 6. A Commentary*. Leiden–Boston.
- Jármí V. 2015. „A halogató Fabius Maximus és a nemzeti emlékezet átalakulása Augustus korában”: *Ókor* 14/1, 41–50.
- Koch, C. 1960. „Roma aeterna”: Uő: *Religio. Studien zu Kult und Glauben der Römer*. Nürnberg, 142–175.
- Kozák D. 2018. „PHI Latin Texts” (recenzió): *RIDE. A Review Journal for Digital Editions and Resources* 8, ride.i-d-e.de/issues/is-sue-8/phi.
- Kraggerud, E. 1992. „Which Julius Caesar? On *Aen.* 1, 286–296”: *Symbolae Osloenses* 67, 103–112.
- La Cerda, Juan Luis. 1642. *P. Virgilii Maronis Aeneidos libri sex priores argumentis, explicationibus et notis illustrata*. Köln.
[online: sceti.library.upenn.edu/sceti/printedbooksNew/index.cfm?TextID=virgil1647_2]
- Laird, A. 2002. „Juan Luis de La Cerda and the Predicament of Commentary”: R. K. Gibson – C. S. Kraus (szerk.): *The Classical Commentary. Histories, Practices, Theory*. Leiden–Boston, 171–203.
- Lyne, R. O. A. M. 1987. *Further Voices in Virgil's Aeneid*. Oxford.
- Mehl, A. 1994. „*Imperium sine fine dedi*. Die augusteische Vorstellung von der Grenzenlosigkeit des Römischen Reiches”: E. Olshausen – H. Sonnabend (szerk.): *Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums*. 4, 1990. Amsterdam, 431–464.
- Mitchell-Boyask, R. N. 1996. „*Sine Fine*. Vergil's Masterplot”: *American Journal of Philology* 117, 289–307.
- Moore, F. G. 1894. „On *Urbs Aeterna* and *Urbs Sacra*”: *Transactions of the American Philological Association* 25, 34–60.
- Morgan, L. 2007. „*Natura narratur*. Tullius Laurea's Elegy for Cicero (Pliny, *Nat.* 31.8)”: S. J. Heyworth (szerk.): *Classical Constructions. Papers in Memory of Don Fowler, Classicist and Epicurean*. Oxford, 113–140.
- Nicolet, C. 1991. *Space, Geography, and Politics in the Early Roman Empire*. Ann Arbor.
- Norden, E. 1916. *Aeneis Buch VI*. Leipzig.
- O'Hara, J. J. 1991. *Death and the Optimistic Prophecy in Virgil's Aeneid*. Princeton.
- Osgood, J. 2006. „Eloquence under the Triumvirs”: *American Journal of Philology* 127, 525–551.
- Pratt, K. J. 1965. „Rome as Eternal”: *Journal of the History of Ideas* 26, 25–44.
- Richardson, J. S. 2008. *The Language of Empire. Rome and the Idea of Empire from the Third Century BC to the Second Century AD*. Cambridge.
- Syed, Y. 2005. *Vergil's Aeneid and the Roman Self. Subject and Nation in Literary Discourse*. Ann Arbor.
- Vogt, J. 1960. „*Orbis Romanus*. Ein Beitrag zum Sprachgebrauch und zur Vorstellungswelt des römischen Imperialismus”: Uő: *Orbis. Ausgewählte Schriften zur Geschichte des Altertums*. Freiburg–Basel–Wien, 151–171.
- Weidner, A. 1869. *Kommentar zu Virgil's Aeneis Buch I und II*. Leipzig.
- Williams, R. D. 1965–1966. „The Opening Scenes of the *Aeneid*”: *Proceedings of the Virgil Society* 5, 14–23.
- Williams, R. D. 1972. *The Aeneid of Virgil, with Introduction and Notes*. 2 Vols. London.

Kerényi, Meuli, Burkert és a görög vallástörténet-írás új útjai

Lindner Gyula

1947 októberében a hadifogságból hazatérő 29 éves Szilágyi János Györgyöt egy gyűrótt, hosszú utat megjárt, kicsiny papírra írógéppel írt levél fogadja íróasztalán. A levél 1944. március 20-án kelt, feladója egykori tanára és mestere, az akkor már ötödik éve Svájcban élő Kerényi Károly, témája pedig – többek között – az ifjú Szilágyi egy, a háború első éve alatt írt és Kerényinek kiküldött dolgozata mese és mítosz viszonyáról. Az említett tanulmány megállapításait és pontos tartalmát – kézirat híján – természetesen nehéz lenne rekonstruálni, de ez szükségtelen is tanulmányom szempontjából.

A szóban forgó levél végén megfogalmazott tanács, kritika viszont annál érdekesebb, maga Szilágyi számos esetben idézte Kerényiről írt visszaemlékezéseiben: „(...) [a cikk] tiszta vonalvezetését élvezve, s negatív eredményeivel teljesen, sőt azon túlmenőleg is egyetértek. (...) de mindenestre nyisd ki az ablakot. Mert a dolgozatodban kellemes és steril éter-szag van, de levegő kevés. Legalább számomra – és biztosan egy idő múlva már számokra is. Erre gondolva dönts el, hogy publikáld-e.”¹ A steril éterszagot Kerényi szerint Karl Meuli írásainak értő olvasása, szemléletmódjának a figyelembevétel és a vele való vitatkozás révén lehetne kiszellőztetni. Kerényi úgy látja, hogy Meuli *Die Odyssee und die Argonautika*, valamint a *Hermes* folyóiratban megjelent, a görög vallás és a sámánrituálék kapcsolatáról szóló „Scythica” című írása elegendő muníciót adna a fiatal Szilágyinak, hogy azokból merítve – Kerényi szavait parafrázálva: azokból „mélyet lélegezve” – mese és mítosz viszonyát alaposabban és helytálló módon tudja tárgyalni.² A szóban forgó cikk utóéletéről keveset tudunk; Szilágyi egy 1947. október 12-én kelt levelében a cikk elküldött változatát kéri vissza egykori tanárától, mivel több példány, változat nem állt rendelkezésére. A Szilágyi által írt Kerényi-visszaemlékezések alapján a cikk soha nem jelent meg nyomtatásban, hanem elsüllyedt valamelyik fiók mélyén.

Témánk szempontjából Karl Meuli nevének az említése érdekes. A Svájcban elszigetelt tudósi pályát folytató, Jung intézetében tevékenykedő Kerényi Meulin kívül nem igazán tartott kapcsolatot a svájci klasszika-filológusi szakmával, elsősorban a svájci „kollégák” egyértelmű elzárkózása és Kerényinek a pszichológiát a vallástörténettel ötvöző módszere iránti gyanakvása miatt.³ Akik görög vallással foglalkoznak, kétségtelenül találkozhattak Meulival, aki a görög áldozati rituálé, a maszkviselés, a sámánhit és a görög vallás kapcsolata vagy éppen a görög-római halotti kultusz kutatójaként szerzett nevet.⁴ Jelzésértékű, hogy Meuli annak a Walter Burkertnek volt a tanára, akit talán a görög vallás legalaposabb ismerőjeként tarthatunk számon, és aki egy Szilágyival történt beszélgetése során hosszas elmélázás után kijelentette: „semmit nem tanultam Kerényitől”.⁵ Burkert megjegyzésében első olvasatra semmi meglepőt nem találunk: Kerényi vallástörténeti módszereit és megközelítésmódját világok választják el Burkertétől, és bár a distinkció elnagyolt, de egyszerűen megfogalmazva azt lehet mondani, hogy előbbi az egyes istenalakok lelki realitásként való értelmezése vagy éppen a mítosz és a mítoszokban megfogható ősképek felől, utóbbi elsősorban a rituálé szociobiológiai értelmezése alapján közelített a görög valláshoz. Ezt az



1. kép. Erwin Rohde, Carl von Gersdorff és Friedrich Nietzsche
1871 októberében Naumburgban

elválasztást mutatja az is, hogy a vallástörténeti kézikönyvek kutatástörténeti fejezetei általában külön tárgyalják őket.

Nem meglepő, hogy ezek az összefoglalások Burkertet a görög vallásról való gondolkodásunkat alapvetően formáló, *Homo necans*, *Structure and History*-ja vagy a misztérium-kultuszokról írt munkája, esetleg általános görög vallástörténete nyomán mint megkerülhetetlen, míg Kerényit Walter F. Ottóhoz és Junghoz fűződő kapcsolata okán mint marginális kutatót láttatják, akiknek a jelentősége és a szélesebb ókortudományra gyakorolt hatása nem említhető egy lapon:⁶ míg Burkert tanítványai (hogy a sok közül csupán néhány nevet említsek: Robert Parker, Fritz Graf, Sarah Iles Johnston, Christoph Riedweg, Katharina Waldner) a görög vallástörténeti kutatásokat vagy az általános vallástudományt alapvetően meghatározó tudósokká váltak, addig Kerényi vallástörténeti módszereit nem követik, szigorúan véve nincs, illetve nem volt olyan Kerényi-tanítvány, aki tanára nyomdokain haladva és az ő tudományos eredményeit fölhasználva, esetleg azokon túllépve közelítene az egyes vallástörténeti problémákhoz (a korai Angelo Brelichet leszámítva, tehetnénk hozzá).⁷ Kerényi szellemisége, a tudományos pályához, vagy éppen az antikvitáshoz való hozzáállása, ember- és jelenközpontú ókorszemlé-

lete, tudósi *éthosa* egyes kutatókban természetesen továbbélt, de ezek az utódok többnyire nem foglalkoztak a későbbiekben vallástörténettel; más tanítványai, akik megmaradtak a vallástörténeti kutatások talaján, egy idő után eltávolodtak tőle (mint Brelich, Waldapfel és részben Szabó Árpád), és némileg más megközelítésből, más szempontokat és módszereket hangsúlyozva közeledtek az antik vallások megértése felé.⁸

Kerényit és az általa képviselt vallástudományi szemléletet sokan kritizálták, és olykor tudománytalannak, olykor elhibázottnak tartják, vagy pusztán nem vesznek róla tudomást, esetleg Kerényinek egy adott kérdésben, egy adott problémáról kifejtett nézeteit leegyszerűsítve egy eldugott lábjegyzetbe utalják (ahogy teszi ezt Burkert is számos alkalommal a görög vallásról írt összefoglaló munkájában). Hogy a sok lehetséges kritika, hozzászólás közül csupán néhányra utaljak: a német-amerikai klasszika-filológus, Ernst Riess Kerényi *Apolon. Studien über Religion und Humanität* című könyvéről írt erősen negatív hangvételű recenziót. Kerényi maga is látta, hogy ezzel a tanulmánykötetével messze túllépett a tudomány határain, későbbi visszaemlékezéseiben a szaktudományos nyelvezet meghaladását említi az 30-as évek utazásai alatt formálódott kötet fő ismérveként.⁹ Ahogy Szerb Antal is úgy véli az *Apollo* humanista folyóirat 1937-es kötetében megjelent ismertetésében, elismerve Kerényi teljesítményét és a kötet pozitívumait: Kerényi írásai meditációk, amelyek egy magasabb lélektájon, „az apollóni rózsás hajnali havasok ormán” születtek, ahova más nem juthat föl, csak a Megszállott Tudós. Nem meglepő tehát, hogy a magát a historizmus táborába soroló Riess kritikája szerint Kerényi, a nagyfokú Nietzsche- és George-áthallások, a frankfurti iskola (Leo Frobenius, Walter F. Otto, Franz Altheim), illetve a pszichologizáló irányzat hatása miatt alig tesz hozzá bármit is a görög-római vallás megértéséhez.¹⁰

Ernst Riess a Junggal közösen írt *Das göttliche Kind in mythologischer und psychologischer Beleuchtung* című írással szemben sem üt meg engedékenyebb hangnemet, többször is hangsúlyozva, hogy Kerényi és ő az ókortudomány két egészen eltérő szegmensében foglalnak helyet, amelyek között áthidalhatatlan szakadék tátong. Kerényi állításai – Riess ugyanis Jung pszichoanalitikai irányzatának a kritikájára nem érzi magát feljogosítva – egy bódító, miszticizmusba hajló irányzat termékei; ez az irányzat a közép-európai vallástudományi kutatások velejárója, mely napfogyatkozásként homályosítja el az igazi tudósok munkáját – véli a kritika szerzője. Riess végül is a Kerényi-féle locsogás helyett komoly görög vallástörténeti munkák iránti igényének ad hangot.¹¹

Kerényi 1949-ben megjelent *Niobe. Neue Studien über antike Religion und Humanität* című tanulmánykötetével sem bánt kesztyűs kézzel a kritika. Kerényi saját megfogalmazása szerint ebben a kötetében az embernek a görög valláson belül elfoglalt helyére kérdez rá, és annak tudatosítását tűzi ki célul, hogy a görög mitológia alapvetői formái, értékei miképpen élnek tovább bennünk, modern emberekben.

André-Jean Festugière ugyanakkor – az 1954-ben megjelent, *Personal Religion Among the Greeks* című egyedülálló munka szerzője – egyértelműen üdvözli Kerényi művét, mivel abban végre egyén és isten személyes viszonyának vizsgálata kerül előtérbe. Festugière maga is a személyes vallásosság kérdésével foglalkozott nevezett írásában, egyén és isten szoros

viszonyát tárgyalja, illetve az egyénnek az istennel való azonosulása, szinte már misztikus egyesülése témakörében végzi vizsgálódásait az archaikus korszaktól kezdve egészen a császárkorig.¹²

Festugière-nek a *L'antiquité classique* 1949-es kötetében megjelent pozitív kritikája nem meglepő annak tükrében, ahogy saját könyvében ő maga ír a vallásos emberről és a személyes vallásos érzületről.¹³ Az ő pozitív megállapításaival szemben Herbert Jennings Rose a *Classical Review* hasábjain megsemmisítő sorokban tudósít Kerényi művéről, amelyet akár a görög mitológia megértése, akár annak a modernitásban való továbbélése szempontjából teljesen fölösleges munkának tart, egyes fejezeit pedig a „nehezen komolyan vehető” és a „zavarba ejtő” jelzőkkel értékeli.¹⁴ Hasonló hangvételű Francis Lazenby kritikája Kerényi Niobé-könyvéről, amelyben a recenzens ironikusan úgy véli, hogy a szerző olyan, mint Teiresias, aki képes azokat a dolgokat is észrevenni az antik szövegekben, amelyeket mások nem.¹⁵

Természetesen a negatív kritikák számát tetszés szerint száporíthatjuk, és be kell látnunk, hogy Kerényi életművének értékelésekor éppen ez utóbbi kutatói hang a meghatározó: negatív és megsemmisítő bírálatok, Kerényi tudósi habitusának, módszereinek, szemléletmódjának és legfőképpen nyelvezetének a következetes elutasítása. Ha egyetértünk ezzel az elutasító iránnyal, amely természetesen ma is jellemez bizonyos kutatókat, akkor tudományos, vagyis tudománytörténeti problematika híján itt és most véget lehetne vetni a tanulmánynak. De, mint azt a fenti bekezdések is sugallják, én ezt másképpen látom. Úgy vélem ugyanis, hogy az az egyénközpontú, az egyéni vallási élményre és tapasztalásra hangsúlyt fektető vallástörténeti szempontrendszer, amelynek a szükségességéről Kerényi Károly meg volt győződve, az elmúlt másfél-két évtized vallástörténeti kutatásaiban egyre jelentősebb szerepet kap a vezető vallástörténészek munkáiban.

Az a Kerényi által követett tudományos nyelvezet, amely a görögség érzéki hagyományának a leírását szolgálta írásaiban, bizonyos pontokon újra visszatérni látszik: a hit, a devóció, a megragadottság, a személyes vallási élmény, az isteni szférára adott személyes reakciók újra alkalmazott fogalmai és kategóriái a vallástörténeti munkáknak.¹⁶ Tanulmányomban erről a hangsúlyeltolódásról fogok szólni, amely az antik vallástörténeti kutatásokban megállásom szerint lejátszódott, illetve lejátszódik, és amely Kerényi Károlynak az antik vallástörténet-írás keretén belül elfoglalt helyét, életművének értékelését is más megvilágításba helyezi.

Meuli és Kerényi természetesen – ahogy az várható is – sok ponton hasonló módon közelítenek az antik valláshoz, vagy – módszertanilag nézve – az ókortudomány egészéhez: a jól ismert recept szerint szűknek érzik az iskolai filológiát, a szövegkritikát, Wilamowitz irányzatától tudatosan távolodva határozzák meg magukat, és ennek jegyében, a nyitott ablakon beáramló friss levegő szükségességét szem előtt tartva végzik a más kultúrákkal való vallástörténeti, etnológiai és néprajzi összehasonlításokat. Ez a tudatos távolodás már a fiatal Kerényi munkásságában megvan, elég az antik regény és a misztériumkultuszok kapcsolatát vizsgáló, Nietzsche barátjának, Erwin Rohdénak a görög regényről szóló munkáját folytató doktori értékezésre gondolnunk.¹⁷ Meuli esetében Rohde *Psyché*jének a hatása a döntő, amely a fiatal bázeli kutatót a

halottakban való hit és a halotti kultusz kialakulásának a vizsgálatára ösztönzi.¹⁸ Mindkettejük szeme előtt egy olyan ókortudomány eszménye lebeg, amely a jelenben is ható erőként az ember egzisztenciális helyzetére kérdez rá és arra vonatkozóan fejt ki hatását, ennek jegyében mindketten igyekeznek meglátni az antikvítás nem kultúrspecifikus, hanem egyetemesen emberi vonásait. A kép teljességéhez az is hozzátartozik, bár ez némiképp a 30-as években várható is, hasonlóan a korszak más kutatóihoz mindketten eljutnak a frobeniusi *Ergriffenheit* (megragadottság) fogalmához és alkalmazzák is azt műveikben: Meuli ebben látja az antik embernek a reakcióját az emberfölötti szférával, ha úgy tetszik, a numinózussal szemben.¹⁹

Az ember, aki vallási cselekvőként kapcsolatba lép és viszonyt létesít az istenekkel, az ember, aki az érzékelt dologgal azonosulni akar, belehelyezkedik annak a *másnak* a szerepébe. Az *Ergriffenheit* Meuli szerint a halotti kultuszt ápoló egyén viselkedését és vallási praxisát leíró fogalom: az Én kioltása valami magasabb, megragadó és megváltoztató hatalom által, amely egyúttal az archaikus/természeti népek számára vallási ráismerésük/élményük alapja. A beleézés és megragadottság Meuli által képviselt koncepciója nem áll messze attól, amit Kerényi több írásában is kifejt a vallás mint az antik kultúra megértéséhez vezető legegyszerűbb és legfontosabb út összefüggésében: például „Valláslélektan és antik vallás” vagy „A valláslélektan általános emberi alapjairól” című írásaiban, ahol élesen száll szembe Martin Nilsson nézeteivel, aki úgy vélte, hogy az antik vallások semmit nem képesek nyújtani a vallásilag megragadott egyén számára, mert hiányzik belőlük az emocionális mélység. Nilssonnal szemben – természetesen, tehetnénk hozzá – Walter F. Otto megközelítése a helyes, aki az antik ember vallási élményét helyesebben igyekszik körüljárni, hiszen azt mint valóságot, lelki valóságot kezeli.²⁰

Hogy a 30-as és 40-es évek görög vallástörténeti kutatásaiban az etnológiai szempont, a természeti népekkel való összehasonlítás és a népi kultúrában továbbélő vagy antik párhuzamokkal rendelkező rituálék és vallási elemek vizsgálata mennyire erősen jelen volt, ezt most ezen a helyen aligha lehetne kimerítően tárgyalni.²¹ Ehelyütt elég arra a szempont-ra utalni, amely mind Kerényi, mind Meuli munkásságában, mind pedig a német vallástörténet-írás Hermann Usener nevével fémjelzett iskolájában szerepet kap (ez utóbbi – bármilyen furcsa – a frazeri komparatiztika és a cambridge-i ritualista iskola hatását is tükrözi), és amely szempont a következőképpen összegezhető: a görögségre nem lehet pusztán a goethei klasszicista elvek mentén tekinteni, hanem be kell látni, hogy a görög mint archaikus nép vallási tudásanyagát, hagyományát és vallási praxisát az etnológiai anyag segítségével is meg lehet világítani. Az egyes kultúrák között nincs alá-fölérendeltségi viszony, hierarchia, ahogy az a 18–19. században, főként a német nyelvterületen többé-kevésbé elterjedt idealizált görögség-felfogás vallotta. A görögséget tehát deprivilegizálni kell más kultúrák vallási rendszereivel szemben.

Burkert a későbbiekben éppen ezt a Meuli által is képviselt széles perspektívát tartja fenn írásaiban a vallás szociobiológiai alapjait érintő vizsgálódásai során. Számára Meuli hatása valóban a frissességet jelenti, amely a mai görög vallástörténet-írás számára is biztosítja a levegőt (különösen, ha arra gondolunk, hogy Burkert munkássága mennyire megkerülhetetlen a görög vallás mai kutatója számára is). Glenn Most találó

megfogalmazása szerint éppen ez a frissesség teszi lehetővé Burkert számára, hogy dionysosi témákat (téboly, örület, vér, halál, rettegés) apollóni világossággal ábrázoljon írásaiban.²²

Egy további szempont, amely Kerényit és Meulit összeköti, az egyéni vallásosságot, a vallás metafizikai oldalát előtérbe helyező szemlélet, szemben a praxis, a rituálé, a *legomená*val sok esetben szembeállított *drómena* jelentőségének a hangsúlyozásával.²³ Jól ismert és Szilágyi János György által is gyakran föl idézett történet Kerényi és Otto, illetve Kerényi és a veii Apollón találkozása, amely találkozások Kerényi pályáját a vallás kutatásának az irányába fordították: így válik Kerényi számára központivá az antik ember és istenei közötti viszony vizsgálata az egész antik kultúra/világkép megértése szempontjából. Az a *vallás*, amely elsősorban az embertől átél és megélt vallásként írható le, amely az istenire való reakcióként jön létre, a vallás, amely a szubjektum, a vallást hordozó és a vallási rituálék során cselekvő egyén vallása, ahol az istenek és a hősök reálisan létező, a világban, létaspektusokban, élethelyzetekben ható alakok, Kerényi kedvelt szavával élve lelki realitások.

Ez a vallás – bár Kerényi még nem használja a 80-as évek görög vallástörténeti kutatásainak fontos kifejezését – beágyazott, azaz az emberi tapasztalás más szféráitól nem elválasztható, s mint ilyen, azokra hatást gyakorló és velük interakcióban lévő kulturális tudásanyag (beágyazott, mert a társadalmi lét más területeit átszövi, így a politikát, a művészetet, a közösségi együttélés különböző módozatait, az egyén mindennapjait, a háborúskodást, a gazdasági ügyleteket).²⁴ Messzire vezetne a kérdésnek a tárgyalása, hogy „vallás” szavunk mennyire pontatlanul adja vissza a görögségnek azokat a kifejezéseit, amelyeket súlyos kompromisszumok árán ugyan, de megelégtetünk saját vallásfogalmunkkal, mindig föltartva mutatóujjunkat, hogy amit a görögség az *eusebeia*, az *eulabeia*, a *thréskeia* vagy a *ta tón theón* fogalmak révén fejezett ki, aligha fedi le azt a jelentéstartalmat, amit mi ehhez a szóhoz társítunk.²⁵ Ez a jelentésseltolódás pedig éppen abból fakad, hogy számunkra a vallás nem úgy beágyazott, nem úgy hatja át mindennapjainkat, kapcsolatainkat, ahogy a görög kultúra emberének életét, az egy különálló, külön érzékelt és átél társadalmi valóság.

Kerényi ezzel az egyéni központú szemléletével távolodott el végérvényesen Durkheim és az általa megtermékenyített brit vallásantropológiai irányzattól (Jane Harrison, G. Murray, F. Cornford), akik a vallást pusztán társadalmi, csoportkohéziós igényből és szempontok szerint vezették le, és ilyen módon a *drómena*, a rituálé központi jelentőségét hangsúlyozták, szemben például a mítosszal, amelyet egészen leegyszerűsítő módon félreértett rituáléként bélyegeztek meg.²⁶ Kerényi ezzel szemben úgy vélte, hogy az ember az istenség fölhívására, az isteni szféra közelségére vagy megmutatkozására mítoszokkal és megragadottsággal felel. Ez a vallási *Ergriffenheit* a fentiek alapján nem áll messze attól a szemléletmódtól, amellyel Meuli a halotti rituálékban részt vevő egyének viselkedését leírta (*Drei Grundzüge des Totenglaubens*).²⁷ Kerényi célja nyilvánvaló volt: az embernek a vallástörténeti kutatások középpontjába való állítása révén egy olyan humanisztikus szemlélet kialakítása az ókortudományon belül, amelynek a 30-as–40-es években nagyon is valóságos politikai és társadalmi hozadéka lehet.

Itt érdemes egy módszertani kitérőt tenni. A vallástörténetész részben saját korának is ír: amiképpen Kerényi vallástörténeti koncepciója, szemlélete és az általa használt fogalmak nem el-

választhatók a korszak politikai-társadalmi változásaitól, úgy Meuli, majd az ő nyomán Burkert áldozatkoncepciója sem értelmezhető a második világháború szörnyűségei nélkül. Így jön létre a háború utáni német *Angst und Bangnis*, vagyis a félelem/szorongás és bűntudat nyomására a létfenntartásért gyilkoló, az áldozati állat húsát szétosztó és gyilkosságával a közösségi kohéziót fönttartani igyekvő ember mint a görög vallás alapját adó áldozati rituálé résztvevője, így magyarázódik az áldozati rituálé Konrad Lorenz vonatkozó téziséből kiindulva, miszerint az áldozat az emberi kollektív agresszió levezetésének egy módja (és amely rituáléból Burkert elgondolása szerint a vallás minden más jelensége magyarázható). Burkert úgy látja, hogy az emberi együttéléshez, az emberi civilizáció működéséhez ezt a velünk született, biológiailag belénk kódolt pusztító energiát, agressziót föl kell tudni használni. Így jön létre a *homo necans*, aki bár gyilkol, de a gyilkolás felelősségét elhárítja és ártatlansági komédiát játszik embertársaival (Burkert Meulinak a szibériai vadászati szokásokat értelmező koncepciója mellett sokban merít Durkheim és Jane Harrison fölfogásából is, akik a rituálékat a közösségi kohézió építése eszközeként értékelték).²⁸

Meuli és Burkert áldozati konstrukciójában a második világháború után útját kereső európai társadalom hangja szólalt meg, tehát azt a jelen egy egzisztenciális problémájára adott lehetséges tudományos válaszként értelmezhetjük. Ahogy Henri Hubert és Marcel Mauss áldozati koncepciója sem értelmezhető a Dreyfus-per, a francia jobboldali katolikus politikai csoportok, Maurice Barrés és az *Action Française*-t megszervező Charles Maurras tevékenysége, filozófiai és tudományos megállapításai nélkül, ahol is az áldozat mint hősi engesztelés, a közösségért, államért való önfeláldozás egy lehetséges formájaként értelmeződött, és ahol az egyház/nemzet az efféle abszolút önátadás révén tudja saját fennmaradását biztosítani. Hubert és Mauss velük szemben, a 3. francia köztársaság liberális polgár-képét figyelembe véve beszélnek az áldozati rituáléről, a szentnek, az isteni szférának való önátadás tehát elgondolásuk alapján nem abszolút, hanem csupán részleges módon valósul meg.²⁹

Burkertnél egy generációval korábban Kerényi is hasonló elvek mentén próbált meg az ember felől közeledni az antikvitás vizsgálata felé és hangsúlyozni azt a szempontot akár vallástörténeti kutatásaiban is, ami az egyéni vallási élmény és az egyénnek az ókori görög kultúrában elfoglalt helyét igyekezett előtérbe helyezni egy olyan politikai-társadalmi közegben, ahol az autoriter értékrend és az arctalan együttmasírozás ülte torát (lásd ennek tragikus megfogalmazását egy Thomas Mann-nak küldött levelében, ahol a randalírozó és fasizálódó német egyetemi ifjúság fölött érzett szomorúságáról tudósít).³⁰ És amiként a mai vallástörténeti trendekben előtérbe kerülő individualizmus, az egyénre koncentráló szempontok is a korszak, a 2000-es évek individualizmusának érdekes párhuzamaként említhetők. Ókortörténet és vallástörténet így vált világképpé és programmá a nevezett szerzők kutatásai során.

Kerényinek az emberre, az egyéni vallási élményre koncentrááló vallástörténeti módszere, ahogy Meuli példáján látjuk, nem egyedülálló a 20. század első felében: Nietzsche barátja, a görög lélek- és alvilág-elképzelések monumentális összefoglalását megalkotó Erwin Rohde vagy Hermann Usener és a körülötte gyülekező fiatal vallástörténészek, akik a 20. századi kutatást alapjaiban határozzák meg, Ludwig Deubner, Ludolf Malten, Richard Wünsch, Usener sógora, a fiatalon elhunyt Albrecht

Dieterich és Kerényi közvetlen tübingeni tanárai, Otto Weinreich és Franz Boll, mind az individuális szempontra koncentrált szemlélet követői. Az itt említett kutatók által folytatott vallástörténeti kutatásokban hangsúlyos szerepet kapott az egyéni vallási élmény körüli vizsgálódás, a mágia és a vallás akkoriban még periférikusnak tartott szegmenseinek a vizsgálata, vagy a más népekkel történő összehasonlítások, az antropológiai és etnológiai anyag fölhasználása.

Az egyén és vallás kapcsolatát vagy a személyes vallási igényeket és identitást érintő kutatások kérdésében tehát számos lehetséges megerősítő példa adódik a 20. század első feléből. Ezek között én még egyre szeretnék részletesebben utalni, mégpedig furcsa módon éppen egy olyan szerzőre, akinek a neve bár ismert, de arra mégsem számítanánk, hogy ez a név egy efféle vallástörténeti problematika összefüggésében fölmerüljön: ez az ókortudós Wilamowitz, akinek a történeti-filológiai szemléletével Kerényi Nietzsche nyomán fordul szembe és törekszik valami többre (amint azt Szilágyi János György több Kerényiről szóló életrajzi írásában bemutatta).³¹

Ahogy más egykori Wilamowitz-tanítványok is ezt az utat járták be és jutottak el Nietzschéhez: Paul Friedländer, Felix Jacoby, Karl Reinhardt, Wolfgang Schadewaldt, Werner Jaeger hasonló módon távolodnak el Wilamowitztól és közelednek a nietzschei antikvitásszemlélethez (természetesen Walter F. Otto és Karl Meuli is hallgatták Wilamowitzot, hiszen a német ókortudományban a 20. század első harmadában megkerülhetetlen figura volt). A témában sokatmondó a Platón-kutató Friedländer esete, akinek Los Angeles-i dolgozószobája falán Wilamowitz és a nietzschei örökség jegyében Stefan George arcképe függött, vagy az 1933-as Sophoklész-könyvével Kerényire is nagy hatást gyakorló Karl Reinhardt, akinek a feje fölött Uvo Hölscher megfogalmazása szerint Wilamowitz és Nietzsche *daimónként* és *tychéként* lebegett.³² Kerényi pályája ebből a szempontból nem kirívó, hanem más Wilamowitz-tanítványok életútjával mutat párhuzamokat, és az az egyénre és az érzéki hagyományra koncentrált szempontrendszer, amit Kerényi követ akár a vallástörténeti kutatások terén, éppen ennek a tudatos eltávolodásnak a megnyilvánulási formájaként értelmezhető, amely Kerényit más kutatókkal, egykori Wilamowitz-tanítványokkal hozta közös nevezőre.

A Nietzsche–Wilamowitz-vita sokat elemzett kontextusában viszont elsikkad az a vonása a wilamowitzi vallástörténeti kutatásoknak, amely a két irányzat, Kerényi és Wilamowitz között éppen a párhuzamok és nem az ellentét meglétét mutatja. A nagy Wilamowitz ugyanis igen hasonló módon fordul a görög vallás és az istenek vizsgálata felé, mint Kerényi: visszaemlékezése szerint fiatalon a Berlinben látható kyrénéi Zeus-fej látványa készítette arra, hogy föltegye magának a kérdést: vajon el lehet-e képzelni, hogy ezek az istenek a görög ember számára ne létezhetek volna, vizsgálhatók-e ezek pusztán fikcióként? Wilamowitz 80. születésnapján, 1928. december 22-én görögül tudósít erről a régi találkozásról egy versében: ahogy egykor ifjúkorában megpillantotta Kyréné Zeusát és áhítattal csodálta, olyan lelkiülettel szolgálta Hellas isteneit és hazáját is egész életében (a történet az istennel való találkozásról nagyon hasonló ahhoz, ahogy Kerényi és a veii Apollón találkozása az ifjú ókortudatót a vallástörténet irányába fordította).

Wilamowitz és Zeus újra találkoztak Kyrénében 1927-ben (Wilamowitz utolsó külföldi útja ez): a fennmaradt fotó szerint



2. kép. Kerényi Károly és Szerb Antal
1935-ben Olaszországban

a már egészen ősz Wilamowitz egyszerű utazóöltözékben áll egy vitrin előtt, és Zeus néz vissza rá: a klasszika-filológia talán legnagyobbja és istenek, emberek atyjának találkozása ez. A kérdés joggal merül föl: vajon a fotó az élete alkonyán álló filológust mutatja-e, aki a halál közeledtével újra rádöbben a görög vallás valódiságára, igazi szellemére és „megragadottá” válik, vagy ez az a filológus, aki egész életében elfogadva a görög istenek valódiságát még egyszer utoljára lerója tiszteletét a görögök pantheon főistene előtt?³³ A válasz – ha egy efféle költői kérdésre egyáltalán kell válaszolni – Wilamowitz utolsó műve révén adható meg.

Wilamowitz ugyanis Kerényi vallástörténeti szemléletével rokonítható módon törekszik a görög vallás értelmezésére utolsó, befejezetlen és így torzóként maradt művében, a *Der Glaube der Hellenen*-ben, ahol is a kultusz és a rituálék wissowai szemlélete helyett éppen a hit, a vallás metafizikai oldalának a hangsúlyozása kerül előtérbe, jöllehet Wilamowitz nem az egyéni hitet és vallási érzületet kutatja, hanem a nagy egyének (politikuskok, filozófusok, művészek, költők) vallásosságával foglalkozik. Célkitűzése azonban az, ami Kerényit is vezette: belehelyezkedni az antik ember helyzetébe, antikákká vált lélekkel közeledni a görög istenek felé, megragadni azt a hitet, amely a görög ember kiindulási alapja istenekhez fűződő viszonyában.

Persze Walter F. Otto vagy Kerényi terminológiáját nem használja, de a perspektíaváltás megtörténik: a vallás nem pusztán kultuszok és közösségben megélt szertartások összes-



3. kép. Kerényi Károly és Kerényi Magda Szilágyi János György társaságában Asconában 1966. július 6-án (Szilágyi Ágnes és a Szépművészeti Múzeum Antik Gyűjteményének szíves hozzájárulásával)

sége, hanem van benne valami, ami nem számszerűsíthető és kézzelfogható, leírható és lemérhető, ami csak olyan módon ragadható meg, ha a kutató megnyílik és megpróbál belehelyezkedni az antikvitás emberének a világképebe. Az objektív kutatásnak és a tények szubjektív értelmezésének a kettőssége az, amit Wilamowitz utolsó művében elvégez.

A fenti eszmefuttatás természetesen nem önkényes, célom ugyanis elsősorban az, hogy az eddig elhangzott tudománytörténeti és módszertani problematikát tanulmányom második felében a jelen vallástörténeti kutatásainak szempontjából világítsam meg. Tézisem az, hogy a mai vallástörténet-írás keretében a kutató egyfajta hangsúlyeltolódást figyelhet meg. A változás megindult és zajlik, és régi modellek, magyarázó és interpretációs eszközök, a 20. századi vallástörténet-írás meghatározó koncepciói kerülnek más megvilágításba, vagy éppen kérdőjeleződnek meg. A kérdésre, hogy hol állunk most, nehezen lehetne itt kimerítő választ adni, így – terjedelmi okokból – csak néhány irányt és csomópontot szeretnék megmutatni, amerre az antik vallástörténeti kutatások jelenleg haladnak, vagy ami köré ezek a kutatások szerveződnek.

2015-ben jelent meg a korszak két legtermékenyebb és a fiatalabbak közé tartozó vallástörténészének, a Robert Parker-tanítvány Esther Eidinownak és Julia Kindtnak a szerkesztésében egy új, monumentális kézikönyv a görög vallás tanulmányozásához *Oxford Handbook of Ancient Greek Religion* címmel, amelynek bevezetője sokatmondó témánk szempontjából. Az új összefoglalás célja nem más, mint annak a hangsúlyeltolódásnak a megmutatása, amely a görög vallástörténeti kutatások terén lejátszódott az elmúlt két évtizedben.

Az Eidinow–Kindt szerkesztőpáros a kötethez írt bevezetőjében úgy véli, hogy a görög vallástörténeti kutatásoknak a hangsúlya már nem a közösségi rituálék, az egyén fölötti vallási formációk vizsgálatára és ilyen módon a több vezető kutató, így – a teljesség igénye nélkül – Burkert, Parker, Christiane Sourvinou-Inwood, Simon Price vagy Jan Bremmer által

is képviselt polis-vallásra helyeződik. Álláspontjuk szerint a polis keretén belül sokféle vallási tevékenység megragadható, nemcsak azok, amelyek a hivatalos állami kultuszokban valósulnak meg, a polis tehát nem föltétlenül kontrollálja és szabályozza a vallási praxis minden aspektusát, ahogy azt Sourvinou-Inwood alapvető, a polis-vallás modelljét tárgyaló cikkeiben következetesen képviselte, hanem annak része egy sor személyes vallási megnyilvánulás (lásd alább).³⁴

Eidinow és Kindt e kötet mellett több cikkükben is kitértek arra a módszertani szűklátókörűsége, amely a polis-vallás modelljét jellemzi, és amely minden, a polis által marginalizált, elnyomott, kirekesztett vallási irányzatot, csoportot a valláson kívülként, a vallás ellenfeleként kezel: így értékelődik le például a mágia és válik a frazeri dichotómia értelmében a vallás ellentétévé, tiltott és nem norma szerinti vallássá, vagy anti-vallássá;

az elmúlt évtizedek nemzetközi – és ezzel párhuzamosan hazánkban is megélné – mágiakutatásai ezt a kérdést már egészen másképpen értékelik, és nem vonnak éles határvonalat e két szféra közé (hogy a sok eredmény közül csak egy sokatmondó következtetésre utaljak: Fritz Graf és Christopher Faraone kutatásai megmutatták, hogy a mágikus átok- és imáformulák mennyiben a tradicionális vallási nyelvezet mintájára formálódnak ki).³⁵ A polis-vallás túlzottan statikus képet rajzol a görög vallás egészéről, holott az egy dinamikus változó – Eidinow szerint a hálózatok révén leírható – rendszert alkot, ahol az egyéni vallási identitások megélésére sokféle lehetőség kínálkozik, amelyek között az egyén válogathat és megalkothatja a maga egyéni vallását. Adódik pedig mindez abból, hogy a görög vallás dogmatika, egyház és kánon híján tág teret enged a vallás személyes célra történő kihasználásának.

Eidinow és Kindt a fentiekkel szemben úgy látják, hogy nemcsak a mágia kutatásának a terén, hanem a szélesebb értelemben vett vallástörténet-írásban is más szempontokat kell előtérbe helyezni: az egyén mint a vallás hordozója, az egyén és az emberfölötti szféra kapcsolata, az egyéni vallási élmény és vallás identitás kifejlődése így válik fontossá, ahogy az a kérdés is, hogy milyen módon lép kapcsolatba az egyén az isteni szféra egyes képviselőivel, és adott esetben e kapcsolat milyen sokféle lehet kontextustól, szituációtól függően, akár a polis, akár a család, akár az egyéni élethelyzetek szintjén, akár egy hazai, akár külföldi szentélyben valósul meg. Az egyén ugyanis a közösségi vallási formákat saját személyére szabja, adaptálja, megváltoztatja, újragondolja, olykor kifordítja.³⁶

A vallásnak tehát nincs egymástól elkülönülő személyes és közösségi része, hanem a kettő ugyanannak a szimbolikus nyelvnek a része, át meg átszövi egymást: ahogy a nyelv is képes egyéni és közösségi szükségleteket kifejezni, úgy a vallást is hol közösségi célra hasznosítja az egyén, hol viszont saját képére formálja és saját vallási szükségleteit megélve alkalmazza a vallás nyújtotta eszközöket, intézményeket, rituálékat

és szimbólumokat. Ennek az isteni szférával történő kapcsolat-építésnek tehát vannak rituális, praktikus, de egyúttal metafizikai aspektusai is, a kettő között viszont nincs alá-fölé rendeltségi viszony, az első nem a második rovására hangsúlyozódik, a *praxis* nem a *doxé*-val szemben jellemzi a görög vallás egészét, hanem a kettő együtt határozza meg a görög ember valláshoz való viszonyulását és vallási identitásának a kifejlődését.³⁷

Ennek a szemléletváltásnak a keretében válik fontossá a házi-családi kultuszok,³⁸ valamint a misztériumvallások és a jósdák szerepének, azaz az ún. elektív kultuszok jelentőségének és szerepének a vizsgálata.³⁹ A szemléletváltás fontos hozadéka a bakchikus-orphikus aranylemezeket érintő kutatói érdeklődés, amely több alapvető elemzés megszületéséhez vezetett az utóbbi évtizedben;⁴⁰ ehhez kötődően az orphikus vallási tudásanyag és a Derveni-papiruszt érintő kutatások is előtérbe kerülnek;⁴¹ egyes jósdák (Dódóné, Klaros, Delphoi, az óróposi Amphiareion) és más jóstevékenységet folytató kultuszhelyek szerepének az átértékelése; inkubációs gyógyító szentélyek szerepének a vizsgálata az egyéni vallási igények megélésének és kifejezésének a kontextusában, a jósokhoz és más vallási specialistákhoz fűződő személyes kapcsolatok hangsúlyozása: amikor tehát az egyén átoktáblát ír, jósdához fordul, inkubációs gyógyítást végző szentélyben alszik, feliratot, fogadalmi táblát ajánl föl, vallási specialista segítségét kéri, esetleg magánkultuszt alapít, nem helyezi magát a polis-valláson kívül, hanem a rendelkezésre álló vallási eszközök, termékek közül válogat, hogy saját vallási pozícióját kifejezze.⁴²

Ehhez kapcsolódó további kutatási irány a politeizmus működésének a vizsgálatát érinti, azt a problematikát, hogy az egyén hogyan dönt egy többistenhitű vallási környezetben, milyen módon választ a hatásköri és funkcionális átfedésben lévő istenek kultuszai között, mit jelent például egy szentély közelében lakni, hatással van-e ez a személyes vallási identitás kifejlődésére. Nemcsak az euripidés *Hippolytos* jól ismert mitikus paradigmájára kell gondolnunk (ahol a főhős döntése és elköteleződése egyetlen istenalak mellett okozza pusztulását), hanem például az eddigiekben kevésbé tárgyalt *theos/héros geiton* kategóriájának vagy a theophorikus, tehát isten-nevet tartalmazó nevek jelentőségének és térbeli eloszlásának a vizsgálatára. Hogy a sok lehetőség közül csupán egyet említsük: Képhisos folyamatosan attikai kultuszának és a Képhiszodos név térbeli koncentrációjának az összefüggése a klasszikus kori athéni feliratos anyag alapján.⁴³

A fenti hangsúlyeltolódás része az is, hogy a 2000-es évek elejétől egyre többen foglalkoznak a sokáig partvonalra kívülre helyezett hit és személyes devóció kérdésével a görög valláson belül: a 40-es években Kerényi, majd az 50-es években Festugière szempontjait követve, ha más nyelvezettel és fogalmi rendszerrel is, de hasonló célkitűzéstől vezérelve Hendrik Versnel és Thomas Harrison írnak a vallás metafizikai oldaláról, hit és a személyes vallásosság kérdéséről, az egyén és az isteni szféra között kialakuló személyes kapcsolatról. Festugière korábban említett művében úgy vélte, hogy a görög vallás kutatásában a személyes szempont azért nem jelent meg hangsúlyosabban, mert egyrészt kevés a forrás, másrészt a vallás praktikus és közösségi oldala mindig inkább előtérben van és könnyebben megragadható (az archaikus vagy klasszikus kori görög vallásra vonatkozó források hiánya természetesen ma is nehézzé teszi a személyes vallásosság kutatását).⁴⁴

Versnel szerint a kérdés a polis-vallás modelljének a túlsúlyra jutása okán kapott kevesebb kutatói figyelmet, ahol is a csoport, a közösség vallási formái teszik ki a vallás egészét, a személyes szférának pedig nem jut szerep, hiszen – ahogy a téma neves kutatója, Sourvinou-Inwood véli – a polis minden vallási tevékenységet finanszíroz, szabályoz, kontrollál, az egyén pedig annyiban vallásos, amennyiben akár közösségekben, akár a közösségi akarattal egyező módon éli meg vallásosságát.⁴⁵ Harrison úgy látja, hogy a görög vallástörténeti kutatások még mindig a Robertson Smith-i, Émile Durkheim-i ritualista alapon állnak és a vallást társadalmi és csoportkohéziós szempontból kezelik, ez vált a görög vallás kutatásának ortodox irányzatává (szemben például a vallásantropológia kérdésfeltevésével, ahol a személyes vallási aspektusok, igények, valamint a kognitív vallás elképzelése sokkal inkább előtérbe kerülnek).⁴⁶

Az ok, ami miatt a hit a görög vallástörténeti kutatások köréből kikerült, egyszerű: a hit kategóriájának keresztény szempontú fölfogása, amely szkeptikus szerzők szerint lehetetlené teszi, hogy a fogalmat a görög kultúra vallási rendszerében használjuk. Ők úgy vélekednek, hogy a görög vallásban a hit jelentőségére való rákérdezés már önmagában is krisztianizáló szempont s mint ilyen kerülendő: Simon Price, az 1999-ben megjelent *Religions of the Ancient Greeks* című, egyébiránt igen hasznos vallástörténeti munka szerzője úgy véli, hogy a spirituális elköteleződés nem minden kultúra vallási rendszerében található meg, s minthogy a görög vallás a rituáléra épül, a hit gyakorlatilag elhanyagolható kategóriaként értelmezhető; aki tehát személyes érzületet keres a görög vallásban, az idegen értékeket lát bele a görög vallásba, és idegen módszerekkel közeledik a görög kultúra vallási tudásanyagának a megértése felé. Moses Finley, Kenneth J. Dover, Paul Cartledge, Walter Burkert, John Gould, Robin Osborne hasonlóan látják a görög vallás rituálé-, azaz *dróména*-központú értékelését: a görög ember akkor kapja meg a vallásos jelzőt, ha tesz, és nem akkor, ha érez vagy ha gondol valamit.⁴⁷

A szkeptikus vélekedéssel szemben azonban néhány kutató úgy látja, hogy a hit fogalmát nem csupán a keresztény vallásban megszokott szempontrendszer, a nyugati és keresztény tradíció vagy a keresztény teológiai beszédmód (hitvallás, dogmatika) mentén írhatjuk le, hanem különbséget tehetünk a hit intenzitási fokozatai között és fölvetjük a kultúraspecifikus hit kategóriájának a lehetőségét is. A hit szerintünk nem föltétlenül jelenti valamiféle teológiai álláspont megfogalmazását, hanem sokkal inkább a legegyszerűbb elköteleződést egy magasabb, ember-, érzék- és világfölötti entitás irányában, vagy még egyszerűbben: egy dolog valódiságának egyszerű elfogadását bármiféle empirikus bizonyítás nélkül. A hit elvitatása más kultúrák vallási rendszereitől csupán az adott vélemény megfogalmazó kutató saját vallási alapállása iránti elfogultságának a bizonyítéka (és nem áll meg az az érv, hogy ha egy nyelvre nem lefordítható a mi nyelvünk „hit” fogalma, akkor az a hit kategóriájának a hiányát is jelölné).

Charles King és Denis Feeney a római vallás összefüggésében szállnak szembe az antik vallástörténeti kutatások ortodox irányzatával, amely a hitet kívülre helyezi a vizsgálódás keretén: szerintük a hit különböző kontextusokban, élethelyzetekben más és más fokon és intenzitással jelenik meg, egy temetés vagy egy családi kultusz, egy votív fölajánlása egyéni célból egészen más hittípust jelent, mint ha az ember a polis

kultuszaiban, ünnepein vesz részt.⁴⁸ A vallástörténésznek tehát mindenképpen figyelembe kell vennie a hit különböző szinteken és élethelyzetekben való megvalósulásának a különbözőségét és belátnia, hogy a *nomizein tus theus* vagy *hégeisthai tus theus* szókapcsolat⁴⁹ nem csupán az istenek kultikus tiszteletét és a róluk alkotott és a polis által szentesített kultikus tradíció követését jelentheti, hanem a bennük való hitet, valódiságuk elfogadását, az irántuk érzett spirituális elköteleződést.⁵⁰

Ahogy a *Kernos* folyóirat legutóbbi számában Katherine Ann Rask programmatikusan kijelentette: a közösségi vallási formák vizsgálata helyett igenis hangsúlyt kell fektetni a vallás egyéni oldalára, a személyes devócióra, a vallást tehát újra a fenomenológiai nyelvezethez visszanyúlva kell szemlélni: a votívok dedikációja, a rajtuk megjelenő találkozások az isten/hérós és a kultuszban részt vevő személy között, az isteni *epiphaniák* intenzív jelenléte az irodalmi és képi forrásokban éppen ezt a személyes kötődést mutatja, amely alkalmasint ember és istenség között létrejöhet, és amely nem a közösségi kultusz keretein belül, nem a közösség által meghatározott térben és időben valósul meg, hanem személyes térben, személyes időben, otthon, családi körben, egyéni szentélylátogatáskor, álomban stb. Ennek alapján a találkozás és személyes élmény tárgyiasult formáját, a fölajánlott reliefet mint az embernek a numinózusra adott reakcióját értelmezhetjük, és meg kell látnunk a dedikáció mögött a személyes történetet is.⁵¹

A hit vizsgálatának a kérdésében eljutunk ahhoz a módszertani problematikához, amelyet az összehasonlító kultúrakutatók az émikus és étikus perspektíva különbözőségeként írtak le.⁵² Az étikus kutatók az adott kultúrát kívülről, felülről, madártávlatból szemlélik, és bizonyos kiválasztott, de elsősorban más kultúrából származó szempontok szerint vizsgálják. Kiindulási alapjuk az, hogy minden kultúrában vannak olyan univerzális kérdések és szempontok, amelyekre az egyes kultúrák tagjai valamilyen módon felelnek, reagálnak. Az émikus perspektíva ezzel szemben az adott kultúrát belülről akarja megérteni, a kultúra egyes tagjainak a világmépét elfogadva, abba belehelyezkedve igyekszik az egyes kulturális teljesítményeket, tudásanyagot és így a vallást vizsgálni. Ez a beleélés, belehelyezkedés lehetővé teszi, hogy az adott kultúrát saját belső összefüggéseinek a rendszerében értsük meg és írjuk le.⁵³

A görög vallástörténeti kutatások nyelvére lefordítva: az istenek lelki realitásokként való elfogadása egyúttal a velük kialakított viszony valódisága, a hozzájuk fűződő személyes, olykor közelebbi, spirituális, olykor felületes kapcsolat vizsgálata mind-mind ennek az émikus nézőpontnak a megjelenését mutatja. Ezt a módszertani különbséget maga Kerényi is fölsírmerte írásaiban, lehangsúlyosabban erről „Az ókortudomány vallástörténeti megújódása” című dolgozatában értekezett.⁵⁴ A görög vallás rituáléira, praxisra, kézzel fogható kultikus öszszetevőkre való redukálása és a hit, a személyes aspektus, a spirituális-metafizikai tartalom kizárása az étikus perspektíva működését jelzi a vallástörténeti kutatásokban.

Zárásul: Kerényi Károly és más vallástörténészek negatív kapcsolata, előbbi tudományos teljesítményeinek a marginalizálása sok esetben éppen erre a módszertani, vagy ha úgy tetszik, perspektivikus különbségre megy vissza, amely Kerényi émikus, illetve más vallástörténészek, ókortörténészek étikus perspektívája között fönnáll. Kerényi olvasatában nem az a fontos, amit a kutató kívülről belelát a vallás működésébe,

egyének és istenek viszonyába, hanem az, amit a vallási cselekvő megfogalmaz, szavaival, tetteivel, dedikációival kifejez, hiszen ezek az isteni szférára történő közvetlen reakcióként, az istenekkel való kapcsolatépítés jelzőiként értelmezhetők.

A mai vallástörténeti kutatásokban, csatlakozva a fenti tudománytörténeti és módszertani gondolatmenethez, egyfajta kvázi-émikus perspektíva megjelenése figyelhető meg, amely a tisztán praktikus oldal hangsúlyozása helyett a metafizikai, egyúttal pedig a személyes aspektusok kidomborítását is célul tűzi ki. Ebben az új trendben válnak fontossá a vallásnak olyan szegmensei, amelyek nem igazán kaptak hangsúlyt az 50-es és a 90-es évek közötti antik vallástörténeti kutatásokban: a személyes vallási tapasztalást, az egyének az istenre adott személyes reakcióját és az ebből eredő szertartásokat, rituálékat, esetleg a találkozásnak a tárgyiasult formáit érintő kutatások manapság újra előtérbe kerülnek. A beleérzés, a vallás internalizálása, a hit újra olyan fogalmi csomópontokká váltak a kutatásban, amelyek a fent érintett hangsúlyeltolódás érvényét jelzik.

Természetesen nem állítom azt, hogy Kerényit rehabilitálni kell: azzal a fogalmi rendszerrel és módszertannal, amellyel Kerényi közelített a görög–római vallás megértéséhez, aligha lehet vallástörténeti kutatásokat végezni a 2010-es években. Amit viszont igenis érdemes figyelembe venni, az az, hogy egy olyan szemléletmód kezd kibontakozni a vallástörténeti kutatások keretében, amely azt mondja, hogy a görögség istenei a görög kultúra belső nézőpontjából igenis létező, valós, az ember életébe beavatkozó (lelki) realitások, akikben a görög ember hisz, hihet, bármilyen intenzitású legyen is ez a hit. Az antik vallástörténeti kutatások az elmúlt két évtizedben elképesztő gyorsasággal írják újra a fenti szempontok szerint (is) az antik vallások történetét. Az, hogy a magyar ókortudomány és vallástörténeti kutatások mennyiben reagálnak erre, az már kinek-kinek személyes tudósi, vallástörténeti felelőssége.⁵⁵

Ugyanakkor Kerényi vallástörténeti rehabilitálását, úgy gondolom, talán szükségtelen is elvégezni, és Szilágyi János György sem azzal a céllal írta esszéit egykori mesteréről, hogy Kerényinek a vallástörténeten belül elfoglalt helyét újra dicsfénnyel övezzék föl. Hanem amiatt, mert Kerényi Károlyban megvolt valami olyan képesség az antik kultúrák megértésére, amely sok ókortudósból, talán még a legnagyobbakból is hiányzott: valós élményként és tapasztalásként elfogadni azt, amit Pantalkés, a pharsalosi *nympholéptos* olyan szépen megfogalmazott barlangjában olvasható feliratai egyikén: itt Hermés, Pan, a nymphák és Héraklés laknak. S tehetjük hozzá mi: ki itt belépsz, úgy lépj be ide, olyan lelkülettel, ami illik a *numen*hez, mert itt istenek vannak (ahogy Wilamowitz írta monumentális művében, részben Walter F. Ottóval vitatkozva: „Götter sind da”).⁵⁶

Utolsó, 2015. decemberi beszélgetésünk alkalmával Szilágyi János György azt mondta, hogy még ha túl is haladt az idő ezeken a szerzőkön, az nem jelenti azt, hogy a régi utakat el lehet felejteni. Én úgy látom, hogy a görög vallástörténet kutatásában valami újra napirendre került a régi hangsúlyokból. Ha 2018-ban valamilyen viszonyra akarunk lépni Kerényi tudósi örökségével – legyen ez a viszony pozitív, mérlegelő, vagy negatív, kritikus, esetleg elutasító –, akkor ennek a vallástörténeti szempontváltásnak, hangsúlyeltolódásnak a jelentőségét figyelembe kell vennünk. Az ablakot ki kell nyitni, még ha azt a bizonyos steril éterszagot nem is érezzük abban a szobában, ahol az íróasztalunk van.

Jegyzetek

Elhangzott az Ókortudományi Társaság Szilágyi János György-emlékülésén, 2018. április 20-án.

- 1 Komoróczy–Kerényi–Szilágyi 2018, 187–188. Vö. Szilágyi 1982, 261.
- 2 Meuli 1935, 121–176.
- 3 Ehhez lásd pl. Szilágyi 2005, 417.
- 4 Meuli életművéhez, tudományos pályájához jó összefoglalást nyújt: Jung 1975, 1153–1209.
- 5 Szilágyi János György szíves szóbeli közlése nyomán.
- 6 Lásd pl. Ken Dowden negatív véleményét Jung módszeréről és Kerényi mitológiai tárgyú írásairól: Dowden 1992, 23.
- 7 Alderink 1980, 1–13.
- 8 Ehhez lásd Waldapfel Imre véleményét Kerényi vallástörténeti irányzatáról, amelyet *A vallástörténet néhány időszéri kérdése* című írásában fogalmaz meg: Kerényi javaslata, hogy a vallás kutatójának egyúttal görög is kell válnia, hogy vizsgálhassa az isteneket, Waldapfel szerint nem állja meg a helyét, mélypszichológiai megközelítése pedig a tudomány józan világosságát fenyegeti (Trencsényi-Waldapfel 1960, 408). Hasonló eltávolodás Szabó Árpád is, aki a *Sziget* első kötetről írt, az *Egyetemes Philologiai Közlönyben* megjelent cikkében távolságtartó szkepticizmussal ír kritikát a Kerényi-kör frissen megjelent könyvéről. Szabó a kötetben olvasható cikkek közül csupán Kerényi két írására tér ki, hiszen „[a]mi a Sziget többi cikkeit, valamint a bevezetőül adott elméleti fejtegetéseket illeti, ezek, ha egzisztenciális kérdések is, a kat'exochén filológia körén kívül esnek (...)”. A Kerényi által nagy vehemenciával beharangozott művészi tudomány elképzelésének a létjogosultsága pedig csupán a jövő adhat választ – véli Szabó (lásd Szabó 1936, 75).
- 9 Kerényi 1988, 435: „Eine Frucht des Reiselebens der dreißiger Jahre war jene Sammlung von Studien über antike Religion und Humanität, welche die Grenzen der Fachwissenschaft sprachlich durchbrechen sollte: der »Apollon«.”
- 10 Riess 1939, 52–53.
- 11 Riess 1941, 42–43.
- 12 Ez a munka máig hivatkozási alapot nyújt olyan vallástörténeteszek számára, akik a személyes vallásosságnak a problematikájára kérdeznek rá a görög valláson belül; mai kutatók Festugière munkájára vezetnek vissza saját kutatási irányukat, mint amely méltatlanul kevés figyelmet kapott a 20. század második felének görög vallástörténeti kutatásaiban.
- 13 Festugière 1949, 496–498.
- 14 Rose 1949, 135–136.
- 15 Lazenby 1952, 104.
- 16 Kerényi és a görögség érzéki hagyományához lásd Simon 2008, 491–515.
- 17 Kerényi 1927. Kerényi és az antik regény kapcsolatához lásd Henrichs 2006, 57–70. A regény fogadtatáshoz lásd pl. Arthur Darby Nock kritikáját, amelyben egyértelműen megkérdőjelezi Kerényi alapvető tézisé az antik regény egyiptomi és keleti párhuzamairól, a regénybeli szerelmek bolyongásában és egymás utáni kutatásában Isis és Osiris történetét látva (Nock 1928, 485–492). Regény és misztériumvallás kapcsolatához lásd még Merkelbach 1962.
- 18 Ehhez lásd pl. a „Drei Grundzüge des Totenglaubens” (1937), az „Entstehung und Sinn der Trauersitten” (1938), a „Das Weinen als Sitte” (1937) vagy a „Vom Tränenkrüglein, von Predigerbrüdern und vom Trösten. Studien um ein Märchen” (1943) című Meuli-írásokat (Meuli 1975, 303–331; 333–351; 353–385; 387–425).
- 19 Meuli 1975, 303–331.
- 20 Kerényi 1984b, 263–275; Kerényi 2003, 419–442.
- 21 Kerényi összehasonlító módszertanához lásd egy Thomas Mann-nak írt levelét: Kerényi–Mann 1989, 96–98. A kérdéshez lásd Schlesier 1994.
- 22 Most 1990, 7–12.
- 23 A témában lásd pl. Henrichs 1998, 33–71.
- 24 Ehhez lásd újabban Eidinow 2015, 54–79.
- 25 A témában lásd Bremmer 1998, 9–32. Vö. Kerényi 1984a, 65–74.
- 26 Bremmer 2005, 21–43.
- 27 Ehhez lásd Meuli 1975.
- 28 Ehhez lásd Palaver–Borrud 2010, 121–137.
- 29 Lincoln 2012, 13–31.
- 30 Kerényi–Mann 1989, 70–71.
- 31 Ehhez lásd pl. Szilágyi 1982, 237–272.
- 32 Hölscher 1995, 65–86; vö. Vogt 1985, 613–631. Wilamowitz és a George-kör kapcsolatához lásd Goldsmith 1985, 583–612.
- 33 Henrichs 1985, 290–291.
- 34 A polis-vallás modelljéhez lásd Sourvinou-Inwood 2000a; 2000b.
- 35 Kindt 2009, 9–34; Kindt 2012, 90–122.
- 36 Eidinow 2011, 9–38; Kindt 2015, 35–50.
- 37 Itt érdemes megemlíteni az Erfurtban Jörg Rüpke és Richard Gordon vezetésével működő vallástörténeti műhely egyes kutatási projektjeit, amelyek a polis-vallás, a közösségi kultusz helyett a vallási individualizálódás és a személyesen megélt vallási élmény kutatását célozzák meg (ehhez lásd pl. a *Lived Ancient Religion* vagy a *Religiöser Individualisierung in historischer Perspektive* című kutatási projekteket). Rüpkeék elsősorban a Római Birodalom vallási horizontjának a komplexitását igyekeznek bemutatni, az egyént mint vallási cselekvőt, aki – hogy a sokféle általuk alkalmazott szempont és módszer közül egyet kiemeljek – a vallások szabadpiacán rendelkezésre álló termékek között válogat és dönt racionális megfontolások alapján. Részben Rüpkeék racionalitásra hangsúlyt helyező modelljével szemben végezte vizsgálódásait a 2010-es évek elején az oxfordi egyetemen működő *Social and Cultural Constructions of Emotions. The Greek Paradigm* elnevezésű kutatócsoport, amely Angelos Chaniotis vezetésével az emócióknak, egyéni érzelmeknek az antik kultúrákon, azon belül is főként a hellénisztikus és császárkori vallásosságán belüli szerepét, jelentőségét tette vizsgálat tárgyává. Álláspontjuk szerint az emóciók befolyásolják a társadalmi kapcsolatokat és ilyen módon társadalmilag is relevánsak, azaz vizsgálhatók a társadalom minden szegmensében. Ez vezette a kutatócsoport tagjait, hogy elsősorban a társadalom kevésbé látható rétegeinek a személyes vallásos érzületét igyekezzenek megragadni a rendelkezésre álló irodalmi, felírt és képi források segítségével. A felírt mint a személyes vallásosság kutatásához elengedhetetlen történeti forrás jelentőségét Chaniotisék új alapokra helyezték, és eredményeiket több tanulmánykötetben publikálták. A fenti kutatócsoportok, tudományos műhelyek mintájára és célkitűzéseiket, eredményeiket figyelembe véve alakult meg márciusban a Pécsi Tudományegyetem Ókortörténeti Tanszékének Vallástörténeti Kutatócsoportja, amely az antik vallástörténet iránt érdeklődő kutatók csatlakozását tisztelettel várja.
- 38 Parker 2005, 9–49; Faraone 2008, 210–228; Boedeker 2008, 229–248.
- 39 Cosmopoulos 2005; Bowden 2010; Bremmer 2014.
- 40 Graf–Johnston 2007; Bernabé – Jiménez San Cristóbal 2008; Edmonds 2004 és 2011. Lásd még Egyed Attila írását az *Ókor* jelen számában.
- 41 Laks–Most 1997; Betegh 2004; Kouremenos–Parássoglou–Tsanatanoglou 2006.
- 42 A témában lásd Purvis 2003; Eidinow 2007; Parker 2005, 116–135; Bremmer 2010, 13–35; Kindt 2012; Eidinow 2013; Roseberger 2013; Eidinow 2017.

- 43 A fenti kérdésekhez, problémákhoz lásd Wycherley 1970, 283–295; Rusten 1983, 289–297; Gladigow 1983, 292–304; Gladigow 1990, 237–251; Parker 2000, 53–79.
- 44 Festugière 1952, VII; vö. Harrison 2000, 18–23.
- 45 Versnel, 2011, 102–142, 439–492.
- 46 A témában lásd pl. Luckmann 1967; Zulehner 1974; Tomka 1996, 163–171. A 2009-ben fiatalon elhunyt Stephen Instone olyannyira szükségét érzi a személyes vallási élmény és a hit kutatásának a görög valláson belül, hogy egyetemi hallgatók számára szöveggyűjteményt jelentetett meg a témában (Instone 2009), Homérosztól kezdve összegyűjtve azokat az elsősorban irodalmi forrásokból származó szöveg helyeket, amelyek a személyes vallásosságról és egyéni vallási élményről tudósítanak; minden hiányossága ellenére hasznos kötetről van szó, amely a görög vallás egy eddig kevés figyelmet kapott aspektusát igyekszik megvilágítani.
- 47 Versnel 2011, 544–545.
- 48 Ehhez lásd Feeney 1993, 230–244; Feeney 1998, 12–21; King 2003, 275–312.
- 49 E kifejezések jelentése eléggé vitatott: egyesek szerint 'hinni az istenekben', mások szerint 'tisztelni az isteneket', 'részlet venni a polis kultuszaiban'. Megint mások az istenek létének elfogadását kötik a formulához, és vannak, akik ezt csak akkor teszik, ha szerepel az *einai* is a formulában stb.
- 50 Ehhez lásd Versnel 2011, 539–560. A *nomizein tus theus* formulához máig alapvető: Fahr 1969.
- 51 Rask 2016, 9–41; vö. Purvis 2003; Hughes 2017, 181–201.
- 52 Az alábbiakhoz lásd Versnel 1991, 177–197; Primecz 2006, 4–13; Vargyas 2004, i–xxxi.
- 53 Természetesen ez utóbbi szempontrendszer nem foglalkozik az-
zal, hogy mi a teendő abban az esetben, ha nem áll rendelkezésre
elegendő forrás az émikus szempontok érvényesítéséhez. Olykor
be kell látnunk, hogy hiába akarjuk az egyén belső érzületét va-
lamilyen módon rekonstruálni, abban forrásaink szűkszavúsága
vagy hiánya meggátol bennünket.
- 54 Kerényi 2003a, 143–150. Sokatmondó Albert Henrichs meg-
jegyzése Otto és Kerényi émikus, illetve más vallástörténészek
étikus perspektívája közötti ellentétéről: „Scholars like Walter
F. Otto (1874–1958) in Germany and the Hungarian-born Karl
Kerényi (1879–1973), who shared a belief in the experienced
presence of the Greek gods, deliberately ignored these rules and
tried to identify in more intimate ways with the religiosity of
the Greeks and with their gods. Such scholars have always been
the exception. Otto and Kerényi in particular had to pay a high
price for their unorthodoxy. To this day, they are not taken se-
riously, and understandably so. I am in no hurry to come to their
rescue, but their legacy does serve as a reminder that »emic«
and »etic« methodologies produce vastly different insights into
Greek culture and especially Greek religion.” (Henrichs 2010,
28–29.)
- 55 Ehhez lásd Nagy 2013, amely a mágiakutatások terén előremuta-
tó és a kurrens eredményeket figyelembe vevő kötet. A mágikus
átoktáblák kutatásának területén szintén történt előrelépés a hazai
ókortudományon belül, lásd pl. Németh 2013.
- 56 Vö. Connor 1988, 155–189; Purvis 2003, 16–17. A Wilamowitz–
Otto-ellentétéhez lásd Wilamowitz 1931, 17–19, 21, 23; vö. Brem-
mer 2010b, 8–10; Henrichs 2011, 106–108.

Bibliográfia

- Alderink, L. 1980. „Greek Ritual and Mythology. The Work of Walter Burkert”: *Religious Studies Review* 6/1, 1–13.
- Bernabé, A. – Jiménez San Cristóbal, A. I. 2008. *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*. Leiden–Boston.
- Betegh, G. 2004. *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*. Cambridge.
- Boedeker, D. 2008. „Family Matters. Domestic Religion in Classical Greece”: J. Bodel – S. M. Olyan (szerk.): *Household and Family Religion in Antiquity*. Oxford, 229–247.
- Bowden, H. 2010. *Mystery Cults of the Ancient World*. London.
- Bremmer, J. 1998. „Religion, Ritual, and the Opposition Sacred vs. Profane. Notes toward a Terminological Genealogy”: F. Graf (szerk.): *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstag-Symposium für Walter Burkert*. Stuttgart–Leipzig, 9–32.
- Bremmer, J. 2005. „Myth and Ritual in Ancient Greece. Observations on a Difficult Relationship”: R. van Haehling (szerk.): *Griechische Mythologie und frühes Christentum*. Darmstadt, 21–43.
- Bremmer, J. 2010. „Manteis, Magic, Mysteries and Mythography”: *Kernos* 23, 13–35.
- Bremmer, J. 2010b. „The Greek Gods in the Twentieth Century”: J. Bremmer – A. Erskine (szerk.): *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*. Edinburgh, 2010, 1–18.
- Bremmer, J. 2014. *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*. Berlin–Boston.
- Connor, W. R. 1988. „Seized by the Nymphs. Nympholepsy and Symbolic Expression in Classical Greece”: *Classical Antiquity* 7/2, 155–189.
- Cosmopoulos, M. 2005. *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. London – New York.
- Dowden, K. 1992. *The Use of Greek Mythology*. London – New York.
- Edmonds, R. G. III. 2004. *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the „Orphic” Gold Tablets*. Cambridge.
- Edmonds, R. G. III. 2011. *The „Orphic Gold” Tablets and Greek Religion. Further Along the Path*. Cambridge.
- Eidinow, E. 2007. *Oracles, Curses, and Risk Among the Ancient Greeks*. Oxford.
- Eidinow, E. 2011. „Networks and Narratives. A Model for Ancient Greek Religion”: *Kernos* 24, 9–38.
- Eidinow, E. 2013. „Oracular Consultation, Fate and the Concept of the Individual”: V. Rosenberger (szerk.): *Divination in the Ancient World. Religious Options and the Individual*. Stuttgart, 21–39.
- Eidinow, E. 2015. „Ancient Greek Religion: Embedded... and Embodied”: C. Taylor – K. Vlassopoulos (szerk.): *Communities and Networks in the Ancient Greek World*. Oxford, 54–79.
- Eidinow, E. 2017. „In Search of the Beggar-Priest”: J. Rüpke – R. Gordon – G. Petridou (szerk.): *Beyond Priesthood. Religious Entrepreneurs and Innovators in the Roman Empire*. Berlin, 255–276.
- Fahr, W. 1969. *THEOUS NOMIZEIN. Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen*. Hildesheim.
- Faraone Ch. 2008. „Household Religion in Ancient Greece”: J. Bodel – S. M. Olyan (szerk.): *Household and Family Religion in Antiquity*. Oxford, 210–228.
- Feeney, D. C. 1993. „Epilogue. Towards an Account of the Ancient World’s Concepts of Fictive Belief”: Chr. Gill – T. P. Wiseman (szerk.): *Lies and Fiction in the Ancient World*. Exeter, 230–244.
- Feeney, D. C. 1998. *Literature and Religion at Rome. Cultures, Contexts, and Beliefs*. Cambridge.
- Festugière, A. J. 1949. „Karl Kerényi, Niobe. Neue Studien über antike Religion und Humanität”: *L’Antiquité Classique* 18/2, 496–498.

- Festugière, A. J. 1952. *Personal Religion among the Greeks*. Berkeley – Los Angeles.
- Gladigow, B. 1983. „Strukturprobleme polytheistischer Religionen”: *Saeculum* 34, 292–304.
- Gladigow, B. 1990. „XPHΣΘAI ΘEOIS. Orientierung- und Loyalitätskonflikte in der griechischen Religion.”: Ch. Elsas – H. G. Kippenberg (szerk.): *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte. Festschrift für Carsten Colpe*. Würzburg, 237–251.
- Graf, F. – Johnston, S. I. 2007. *Ritual Texts for the Afterlife*. London – New York.
- Graf, F. 2012. „One Generation after Burkert and Girard. Where Are the Great Theories?”: Ch. A. Faraone – F. S. Naiden (szerk.): *Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*. Cambridge, 32–51.
- Goldsmith, U. K. 1985. „Wilamowitz and the Georgians. New Documents”: W. Calder III. – H. Flashar (szerk.): *Wilamowitz nach 50 Jahren*. Darmstadt, 583–612.
- Harrison, Th. 2000. *Divinity and History. The Religion of Herodotus*. Oxford.
- Henrichs, A. 1985. „Der Glaube der Hellenen. Religionsgeschichte als Glaubenbekenntnis und Kulturkritik”: W. Calder III. – H. Flashar (szerk.): *Wilamowitz nach 50 Jahren*. Darmstadt, 263–305.
- Henrichs, A. 1998. „Dromena und Legomena. Zum rituellen Selbstverständnis der Griechen”: F. Graf (szerk.): *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstag-Symposium für Walter Burkert*. Stuttgart–Leipzig, 33–71.
- Henrichs, A. 2006. „Der antike Roman. Kerényi und die Folgen”: R. Schlesier – R. S. Martinez (szerk.): *Neuhumanismus und Anthropologie des griechischen Mythos. Karl Kerényi im europäischen Kontext des 20. Jahrhunderts*. Locarno, 57–70.
- Henrichs, A. 2010. „What is a Greek God?”: J. Bremmer – A. Erskine (szerk.): *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*. Edinburgh, 19–39.
- Henrichs, A. 2011. „Göttliche Präsenz als Differenz. Dionysos als epiphanischer Gott”: R. Schlesier (szerk.): *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*. Berlin, 105–116.
- Hölscher, U. 1995. „Strömungen der deutschen Gräzistik in den Zwanziger Jahren”: H. Flashar (szerk.): *Altertumswissenschaft in den 20er Jahren. Neue Fragen und Impulse*. Stuttgart, 65–86.
- Hughes, J. 2017. „Souvenirs of the Self. Personal Belongings as Votive Offerings in Ancient Religion”: *Religion in the Roman Empire* 3/2, 181–201.
- Instone, S. 2009. *Greek Personal Religion. A Reader*. Oxford.
- Jung, F. 1975. „Biographisches Nachwort”: K. Meuli: *Gesammelte Schriften*. Basel–Stuttgart, 1153–1209.
- Kerényi, K. 1927. *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*. Tübingen.
- Kerényi, K. 1984a. „Eulabeia”: Uő: *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok 1918–1943*. Budapest, 65–74.
- Kerényi, K. 1984b. „Valláslelektan és antik vallás”: Uő: *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok 1918–1943*. Budapest, 263–275.
- Kerényi, K. 1988. *Wege und Weggenossen*. München.
- Kerényi, K. 2003a. „A valláslelektan általános emberi alapjáról”: Uő: *Az örök Antigóné. Vallástörténeti tanulmányok*. Budapest, 419–442.
- Kerényi, K. 2003b. „Az ókortudomány vallástörténeti megújodása”: Uő: *Az örök Antigóné. Vallástörténeti tanulmányok*. Budapest, 143–150.
- Kerényi, K. – Th. Mann 1989. *Beszélgések levélben*. Ford. Petrolay Margit. Budapest.
- Kindt, J. 2009. „Polis-Religion. A Critical Appreciation”: *Kernos* 22, 9–34.
- Kindt, J. 2012. *Rethinking Greek Religion*. Cambridge – New York.
- Kindt, J. 2015. „Personal Religion. A Productive Category for the Study of Ancient Greek Religion?”: *Journal of Hellenic Studies* 135, 35–50.
- King, Ch. 2003. „The Organization of Roman Religious Beliefs”: *Classical Antiquity* 22, 275–312.
- Komoróczy G. – Kerényi K. – Szilágyi J. Gy. 2018. „Kerényi Károly és Szilágyi János György levélváltása 1942–1965”: *Jelenkor* 61/2, 176–200.
- Kouremenos, Th. – Parássoglu, G. M. – Tsantsanoglu, K. 2006. *The Derveni Papyrus*. Firenze.
- Laks, A. – Most, G. W. 1997. *Studies on the Derveni Papyrus*. Oxford.
- Lazenby, F. D. 1952. „Niobe. Neue Studien über antike Religion und Humanität by Karl Kerényi”: *The Classical Weekly* 45/7, 104.
- Lincoln, B. 2012. „From Bergaigne to Meuli. How Animal Sacrifice Became a Hot Topic”: Ch. A. Faraone – F. S. Naiden (szerk.): *Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*. Cambridge, 13–31.
- Luckmann, Th. 1967. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. London.
- Merkelbach, R. 1962. *Roman und Mysterium in der Antike*. München.
- Meuli, K. 1935. „Scythica”: *Hermes* 70/2, 121–176.
- Meuli, K. 1975. *Gesammelte Schriften*. Basel–Stuttgart.
- Most, G. W. 1990. „Strenge Erforschung wilder Ursprünge. Walter Burkert über Mythos und Ritus”: W. Burkert: *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*. Berlin, 7–12.
- Nagy Á. M. (szerk.) 2013. *Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterráneumban*. I–II. Budapest.
- Németh, Gy. 2013. *Supplementum Audolentianum*. Budapest.
- Nock, A. D. 1928. „Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung by Karl Kerényi”: *Gnomon* 4/9, 485–492.
- Palaver, W. – Borrud, G. 2010. „Violence and Religion. Walter Burkert and René Girard in Comparison”: *Contagion. Journal of Violence, Mimesis, and Culture* 17, 121–137.
- Parker, R. 2000. „Theophoric Names and the History of Greek Religion”: S. Hornblower – E. Matthews (szerk.): *Greek Personal Names. Their Value and Evidence*. Oxford, 53–79.
- Parker, R. 2005. *Polytheism and Society at Athens*. Oxford.
- Primecz, H. 2006. „Émikus és étikus kultúrakutatások”: *Vezetéstudomány* 38, 4–13.
- Purvis, A. 2003. *Singular Dedications. Founders and Innovators of Private Cults in Classical Greece*. New York.
- Rask, K. 2016. „Devotionalism, Material Culture and the Personal in Greek Religion”: *Kernos* 29, 9–41.
- Riess, E. 1939. „Apollon, Studien über antike Religion und Humanität by Karl Kerényi”: *The Classical Weekly* 33/5, 52–53.
- Riess, E. 1941. „Das göttliche Kind in mythologischer und psychologischer Beleuchtung by K. Kerényi, C. G. Jung”: *The Classical Weekly* 35/4, 42–43.
- Rose, H. J. 1949. „Concerning Gods and Men. Karl Kerényi: *Niobe: Neue Studien über antike Religion und Humanität*”: *The Classical Review* 63/3–4, 135–136.
- Rosenberger, V. 2013. *Divination in the Ancient World. Religious Options and the Individual*. Stuttgart.
- Rusten, J. S. 1983. „Γειτων Ηρωας. Pindar’s Prayer to Heracles (N. 7,86–101) and Greek Popular Religion”: *Harvard Studies in Classical Philology* 87, 289–297.
- Schlesier, R. 1994. *Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800*. Frankfurt am Main.
- Simon A. 2008. „Az antikvitás érzéki hagyománya. Kerényi Károly és a könyv problémája”: *Irodalomtörténet* 39/4, 491–515.
- Sourvinou-Inwood, Ch. 2000a. „What is Polis Religion?”: R. Buxton (szerk.): *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford, 13–37.

- Sourvinou-Inwood, Ch. 2000b. „Further Aspects of Polis-Religion”: R. Buxton (szerk.): *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford, 38–55.
- Szabó Á. 1936. „Sziget I. 1935”: *EPhK* 60, 75–76.
- Szilágyi J. Gy. 1982. „Kerényi Károly emlékezete”: Uő: *Paradigmák. Tanulmányok antik irodalomról és mitológiáról*. Budapest, 237–272.
- Szilágyi J. Gy. 2005. „Egy halálhír. Kerényi és Magyarország 1943–1948”: Uő: *Szirénzene. Ókortudományi tanulmányok*. Budapest, 415–424.
- Tomka M. 1996. „A vallásszociológia új útjai”: *Replika*, 21–22, 163–171.
- Trencsényi-Waldapfel I. 1960. *Vallástörténeti tanulmányok*. Szerk. Szilágyi J. Gy. Budapest.
- Vargyas G. 2004. „E. Durkheim és *A vallási élet elemi formái*”: E. Durkheim: *A vallási élet elemi formái*. Budapest, i–xxxi.
- Versnel, H. S. 1991. „Some Reflections on the Relationship Magic–Religion”: *Numen* 38/2, 177–197.
- Versnel, H. S. 2011. *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*. Leiden–Boston.
- Vogt, E. 1985. „Wilamowitz und die Auseinandersetzung seiner Schüler mit ihm”: W. Calder III. – H. Flashar (szerk.): *Wilamowitz nach 50 Jahren*. Darmstadt, 613–631.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. 1931. *Der Glaube der Hellenen*. Berlin.
- Wycheley, R. E. 1970. „Minor Shrines in Ancient Athens”: *Phoenix* 24/4, 283–295.
- Zulehner, P. M. 1974. *Religion nach Wahl*. Wien.

Ittész Máté (1976) az ELTE BTK Indológia Tanszékének docense. Kutatási területe az indoeurópai összehasonlító nyelvészet.

Legutóbbi írása az *Ókorban*: *Rambo Hellaszban* (2017/4).

Imperfectum vagy instans?

Néhány gondolat középiskolai latin nyelvtanainkról

Ittész Máté

Bevezetés

Csaknem húsz évvel ezelőtt, 1999-ben adta ki utoljára a Nemzeti Tankönyvkiadó M. Nagy Ilona és Tegye Imre *Latin nyelvtan a középiskolák számára* című könyvét (az alábbiakban MNT rövidítéssel utalok rá).¹ Ezzel szemben másik középiskolai nyelvtanunk, Nagy Ferenc, Kováts Gyula és Péter Gyula szintén *Latin nyelvtan a középiskolák számára* címet viselő munkája (a továbbiakban: NKP), amely első ízben 1968-ban látott napvilágot, máig újabb és újabb kiadásokban, utánnyomásokban jelenik meg, és az Oktatási Hivatal jelenleg hatályos *Köznevelési tankönyvjegyzékében* is megtalálható.² Írásomban ezt a két nyelvtankönyvet vetem össze. Nem célom az, hogy minden részletre kiterjedő, kimerítő alaposágú áttekintést vagy kritikát nyújtsak róluk, inkább arra törekszem, hogy bizonyos részletkérdéseket mutassak be, és ezek segítségével néhány általános szempontot vessek fel a két művel, illetve általában a latin nyelvtan leírásával kapcsolatban. Egy-két hangtani és alaktani probléma felvázolása után két mondattani témát fogok alaposabban körüljárni: az egyik a gerundivum és a gerundium problémaköre (erre utal, ahogy azt a figyelmes olvasó felismerhette, cikkem címe is), a másik az igeidők és igemódok használatának kérdései az alárendelt mellékmondatokban.

Hangtan

A hangtani fejezet mindkét nyelvtanban – érthető okokból – meglehetősen rövid (NKP 5–11; MNT 7–15) a sokkal terjedelmesebb alaktani és mondattani egységekhez képest. A mostani áttekintésben két olyan, a kiejtést érintő jelenségre kívánom felhívni a figyelmet, amely szigorúan véve ugyan hangtani jellegű, de valójában a nyelvtankönyvek egészén végigvonul: az egyik a magánhangzók hosszúságának és a hosszúság jelölésének a kérdése a latin szavakban, a másik – részben összefüggésben az előzővel – a magánhangzók közi *i* ejtésének a problémája.

Mindkét nyelvtankönyv megemlíti (NKP 5; MNT 8) azt a közismert tényt, hogy a latinban a magánhangzók kvantitása különböző lehet, és az MNT egy példapárral (*populus* 'nép' vs. *pōpulus* 'nyárfa') azt is szemlélteti, hogy a kvantitásbeli eltérésnek sokszor jelentésmegkülönböztető szerepe van. Bár a magánhangzóknek ezt a tulajdonságát a latin nyelvű szövegekben eredetileg nem jelölték, mindkét nyelvtankönyv azt a didaktikai szempontból mindenképpen praktikus megoldást választja, hogy a magánhangzó-hosszúságot – bevett módon – a magánhangzó fölé tett vízszintes vonallal (az ún. makronnal), a rövidséget szükség esetén kis félkörívvel jelzi. Ezt a jelölést a latin szavaknál az MNT végig, az összes fejezetben alkalmazza (sőt többnyire még a nyelvtani terminusoknál is, bár itt elég sok a kivétel és a következtelenség), az NKP a mondattani fejezetben már nem vagy csak nagyon ritkán él vele, tudniillik ha egy-egy alakot világosabbá, egyértelműbbé akar tenni (pl. NKP 132: *suā sorte, patientiā*).

Joggal lenne elvárható egy latin nyelvtantól a maximális következetesség, hiszen ha az olvasó azt tapasztalja, hogy a könyv – legalábbis bizonyos fejezetekben – hasz-

nálja a hosszúságjelet, akkor annak hiányát – a mű egészében vagy a vonatkozó részekben – a magánhangzó-rövidség egyértelmű és biztos jelének fogja tartani.³ Sajnos ebből a szempontból egyik nyelvtankönyv sem teljesen megbízható, bár arányait tekintve az MNT-ben lényegesen kevesebbnek tűnik a tévedés (lásd pl. „*liberis*” abl. [NKP 20; helyesen: *liberīs*]; „*vocis*” [NKP 22; *vōcis*]; „*grūs*” és „*nubēs*” [NKP 23; *grūs*, *nūbēs*]; „*rēm*” [NKP 28; *rem*]; „*abutēris*” és „*abutēre*” [NKP 75; *abūtēris*, *abūtēre*]; „*publicus*” [MNT 22; *pūblicus*]; „*consul*” [MNT 23; *cōsul*]; „*fēlix*, *fēlicis*” [MNT 37; *fēlīx*, *fēlīcis*] stb.).

Mindkét könyvben (NKP 19; MNT 23) szerepel, hogy a 2. declinatio plur. gen.-ának végződése *-ōrum* mellett „*-ūm*” is lehet, ráadásul ezt az NKP a 2. declinációra jellemző összevonások alatt tárgyalja. A magánhangzó azonban itt is – minden egyéb *-Vm* végződéshez hasonlóan⁴ – rövidnek veendő (*-um*),⁵ ráadásul ez a ragváltozat nem az *-ōrum* összevonásából származik, hanem éppen, hogy ősi, mint az *-ōrum* < **-ōsom*, amely utóbbi az 1. declinatio plur. gen.-i ragjának analógiájára jött létre, és végső soron névmási eredetű.⁶

Nyilvánvaló, hogy a most tárgyalt kérdésben két út kínálkozik. Az egyik, tudniillik ha teljes mértékben lemondunk – esetleg az eredeti gyakorlatra való hivatkozással – a magánhangzó-hosszúság jelöléséről, kétségtelenül minimalizálni tudja a hibalehetőségek számát, viszont nehéz helyzetbe hozza a nyelvtankönyv használóját, hiszen minden alkalommal egy ilyen szempontból (is) megbízható szótár igénybevételére kényszeríti. Ráadásul bizonyos esetekben, elsősorban a névszó- és igeragozás végződéseinél, elkerülhetetlen a hosszúság jelölése vagy legalábbis az arra való explicit utalás (pl. az 1. declinatio sing. nom. és abl. eseteinél: *terra* vs. *terrā*). Marad tehát a másik, több energiát és odafigyelést igénylő, ám felhasználóbarátabb megoldás: a hosszúság jelölése – mégpedig a lehető legkövetkezetesebben és legpontosabban.⁷

Mindkét nyelvtankönyv azt tanítja, hogy az *i-t* „két magánhangzó között j-nek ejtjük” (MNT 8; hasonlóan NKP 5). Mivel a megelőző szótag ezekben az esetekben metrikailag hosszúnak, vagyis nehéznek számít, ez a felfogás azt vonja maga után, hogy ilyenkor a könyvek szerzői a megelőző magánhangzót kénytelenek hosszúnak venni (lásd pl. „*māior*” [NKP 36; MNT 39]; „*ēius*” [NKP 44; MNT 49]; „*āiō*” [NKP 90; de MNT 97: „*aiō*”]). Ez a felfogás téves: a klasszikus latinban – néhány kivételtől eltekintve – a *ViV* kiejtése mindig [*ViiV*] volt,⁸ tehát a megelőző, rövid magánhangzót tartalmazó szótag nem természeténél, hanem helyzeténél fogva volt hosszú (vagyis helyesen: *maior* [maior]; *eius* [eiius]; *aiō* [aiiō] stb.). Ezt a kiejtési jellegzetességet feltétlenül ilyen formában kellene megemlíteni a hangtani fejezet kiejtési szabályai között, és ezzel együtt a téves magánhangzóhosszúság-jelöléseket is törölni szükséges.

Alaktan

Az alaktan köréből először egy névszóragozási problémát mutatunk be, amely azonban azzal az általános körülménnyel is összefügg, hogy a latin nyelvénél holt nyelvvel állunk szemben, vagyis adataink egy zárt korpuszból⁹ származnak, nem hagyatkozhatunk anyanyelvi beszélői ítéletekre. Már itt felvetődik az a kérdés is, hogy a latin nyelv melyik korszakát akarjuk egy

középiskolai nyelvtankönyvben leírni: az egész latinságot az archaikus kortól a vulgáris latin korszakig, vagy csak a klasszikus kor nyelvhasználatát, azon belül is elsősorban az aranykori latinságét?¹⁰ A gimnáziumi latintankönyvek szöveganyagára tekintettel nyilvánvalóan az utóbbinak van létjogosultsága, persze ritkán, valóban indokolt esetben helye lehet annak, hogy korábbi vagy későbbi korszakok jelenségeire is kitérjünk (lásd erről alább is).

A 3. declinatio egyik fontos, de a latinul tanulók számára nem kevés nehézséget jelentő kérdése, hogy mely főnevek számítanak *i-tövének*, és melyek mássalhangzós tövének. Az alapszabályokon túl, amelyeket a két nyelvtankönyv némileg eltérő módon és eltérő terminológiával mutat be (NKP 21–24; MNT 23–25), különböző kivételek is léteznek. Ezek egyik csoportját azok a mássalhangzós tövű főnevek jelentik, amelyek plur. gen.-ban *-ium* (vagyis *i-tövékre* jellemző) végződést kapnak: közöttük szerepel néhány egy szótagos főnév is. Ezek felsorolása az NKP-ben hosszabb (tizenegy főnév; NKP 25), az MNT-ben ebben a körben csupán öt főnév szerepel (*līs*, *mūs*, *nīx*, *os*, *strix*; MNT 26). Az alábbiakban ezek közül vizsgálom meg néhányat, mégpedig abból a szempontból, hogy mennyiben felelnek meg a nyelvtankönyvekben leírtak a korpuszból kiolvasható tényeknek.

A *līs* 'per' főnév plur. gen.-a a rendelkezésünkre álló korpuszban *lītium*ként valóban nem fordul elő, csak *lītium*ként adatolt (és pedig nagyon gyakran: Plautus, Cicero, Horatius, Livius, Quintilianus és mások szövegeiben is megtaláljuk).

Az NKP által említett *laus* 'dicséret' (plur. gen. *laudium*) esete valamivel bonyolultabb kérdés. Itt ugyanis azt látjuk, hogy a *laudium* forma előfordul ugyan, de csak késői szerzőknél (pl. Sidonius Apollinaris egy szöveghelyén).¹¹ Ezt a tényt önmagában persze úgy is értelmezhetnénk, hogy a plur. gen., amely *laudium*ként hangzott, a klasszikus korból csak véletlenül nem adatolt. Ennek a megállapításnak azonban teljes mértékben ellentmond, hogy a *laudum* plur. gen.-i alakot viszont számos klasszikus kori auktornál megtaláljuk (pl. Cicero, Vergilius, Curtius Rufus, Livius, Ovidius, Quintilianus). Az NKP megállapítása tehát, hogy a *laus* plur. gen.-a *laudium*, egyszerűen nem helytálló a klasszikus latin korszakra vonatkozólag.

Harmadik példám a *strix* 'bagoly', amelynek plur. gen.-a a nyelvtankönyvek egybehangzó tanúsága szerint: *strigium*. Az valóban igaz, hogy a *strigum* forma nem fordul elő a korpuszban. Ezzel szemben a *strigium* változatot Raphael Kühner latin nyelvtana a Kr. e. 1. században élt Vitruviustól idézi (Vitr. IV. 4, 3).¹² Ez bizonyítani látszik, hogy a plur. gen.-i alak így, *-ium* végződéssel létezett a klasszikus korban. Csakhogy a hivatkozott Vitruvius-helyen valójában nem a *strix* főnév szerepel, hanem egy építészeti terminus technicus, a *strigilis*, -is f. 'horony', mégpedig szinkopált plur. gen.-i formájában: *strigilium* (a *strigilium* helyett). Mindez azt jelenti, hogy ha a vitruviusi szöveghely is kiesik, akkor semmiféle biztos információnk nincs arról, hogy a *strix* 'bagoly' főnév plur. gen.-a hogyan hangzott a klasszikus latinban vagy általában a latin nyelvben. Viszont ha tudnánk is, véleményem szerint akkor is szükséges lenne ezt az alakot egy gimnáziumi nyelvtankönyvben megemlíteni.

A *mūs* 'egér' főnév esete szintén nehezen megítélhető. A nyelvtankönyvek által említett *mūrium* (pl. id. Plinius; Suetonius) mellett ugyanis a *mūrum* is adatolt (pl. Cicero; Sene-

ca).¹³ Ez azt jelenti, hogy a nyelvben ingadozás lehetett ennek az alaknak a használatánál, amit célszerű lenne közölni – de természetesen csak abban az esetben, ha egyáltalán fel akarjuk tüntetni ezt a szót is a kivételek között, ami szerintem, ritka főnévről lévén szó, nem teljesen indokolt. Valójában az NKP és MNT által ezen a ponton felsorolt kivételek közül gimnáziumi viszonylatban alig van olyan – a *vīs* 'erő' (plur. gen. *vīrium*) feltétlenül ide számít –, amelyik nagyobb gyakorisággal előfordul, és ezért mindenképpen megjegyzendő.

Gimnáziumi nyelvtankönyveinkben tapasztalható egy olyan törekvés, hogy a normát, a „szabályosat” mutassák be, a lehetséges alternatívákat pedig mellőzzék a nyelvéírásban. Miközben ez egyfelől érthető, másfelől azonban nyilvánvalóan nem szabad, hogy a tényekkel ellentétes megállapításokhoz vezessen.

Következő megjegyzésem a *diēs* főnév nemét illeti, hiszen ismert, hogy hímneműként is előfordul, ami miatt – az egy elszigetelt nőnemű előfordulásától eltekintve mindig hímnemű *meridiēs*-szel ('dél') együtt – kivételt képez az 5. declinációs főnevek között. Az MNT 29 megjegyzése szerint a hímnem „nap jelentésben” használatos, viszont ellenpéldaként említi a „*diē constitūtā, a kitűzött napon*” szerkezetet.¹⁴ Ebből a leírásból nem derül ki, hogy az utóbbi szerkezetben miért nem hímnemű a főnév, amikor pedig itt is 'nap' jelentéssel szerepel. Az NKP 29 részletesebb magyarázatot ad: „Ugyancsak nőnemű egyes számban a *diēs*, ha jelentése: határnap (*diēs constituta*).”¹⁵ Ez a megfogalmazás már abból a szempontból is félreérthető, hogy azt sugallja, a *diēs cōstitutā* szerkezet a magyar határnap szó latin megfelelője, nem pedig csak egy példa a nőnemű használatra, amelyben a *diēs* 'határnap' jelentésben jelenik meg. Nagyobb problémának tartom – ritkasága és régiesége miatt¹⁶ – magának a határnap szónak a használatát, ugyanis tapasztalatom szerint még az egyetemi hallgatók sincsenek tisztában azzal, hogy ez mit is akar jelenteni,¹⁷ főleg, ha figyelembe vesszük, hogy az NKP egy másik helyen is (NKP 212) használja azt, éspedig teljesen más összefüggésben, a római naptárral kapcsolatban: „A hónapok napjait (...) három határnaphoz viszonyítottan jelölték meg” (ti. *Kalendae, Nōnae, Idūs*).¹⁸ Nem csoda, ha a nyelvtanuló azt gondolja, hogy a határnap kifejezés a három „nevezetes” napot jelenti, amelyhez a rómaiak a dátumok megadásánál viszonyítottak.

A *diēs* nemével kapcsolatban is helyesebb lenne tehát a tényleges használatot leírni, amely azonban – nem meglepő módon – távolról sem olyan egységes, mint a nyelvtankönyvi szabály sugallni szeretné.¹⁹ Ezért egy középiskolai nyelvtankönyvnél alapvetően elegendőnek tartom, ha annyit említünk meg, hogy a *diēs* többnyire hímnemű, viszont néha nőneműként is előfordul. Ehhez hozzá lehet tenni azt is, hogy nőneműsége bizonyos jelentésekben (elsősorban – de nem kizárólagosan – a 'valamire kijelölt, meghatározott nap, terminus' jelentésben) gyakori, másokban alkalmasszerű.²⁰

Az igeragozásból a pass. sing. 2. személyű személyrag kérdését emelem ki. Az NKP a passzív személyragok felsorolásánál csak a *-ris*-t említi (NKP 61), és csak később, az igeragozáshoz fűzött apró betűs megjegyzésekből (NKP 75) tudjuk meg, hogy „a passivum S. 2. személyének a ragja – főként a futurum imperfectumban – *-ris* helyett olykor *-re* szokott lenni, pl. *laudābēris* helyett *laudābēre*: álszenvedő igéknél is, pl. *abutēris* helyett *abutēre*”.²¹ Az MNT, bár a táblázatos áttekintésben (MNT 69) szintén csak a *-ris* változatot hozza, rögtön

a következő oldalon (MNT 70) közli: „A passzív sing. 2. személy *-ris* végződése helyett az ind. *praeteritum imperf.*-ban, a *futurum imperf.*-ban, valamint a *coni. praeteritum imperf.*-ban gyakran *-re* végződést találunk (pl. *laudābāris* – *laudābāre*; *laudāberis* – *laudābere*; *laudārēris* – *laudārēre*).”

Határozott különbséget tapasztalunk a könyvek között két szempontból is: egyfelől fontos és üdvözlendő az „olykor” helyetti „gyakran” időhatározó-szó használata az MNT-ben, másfelől helyes az is, hogy az MNT nem korlátozza a ragváltozat megjelenését a fut. imperf.-ra. Még ennél is árnyaltabb azonban a valódi kép,²² ugyanis a *-re* végződés *coni. praes. imperf.*-ban is előfordul (azaz pl. *laudēris* – *laudēre*). Ezért valójában célszerűbb lenne azoknak az alakoknak, pontosabban egyetlen alaknak a megadása, ahol a klasszikus latinban a *-re* éppen, hogy nem válthatja fel a *-ris* ragot, tudniillik ind. praes. imperf.-ban, itt ugyanis homonímia jönne létre a pass. I. imperat. sing. 2. személyű alakjával. Ezzel szemben az ólatinban még ind. praes. imperf.-ban is találunk *-re* végződést, sőt Terentiusnál a *-ris* rag egyáltalán nem is fordul elő. Erősen kérdéses azonban – és erre a kérdésre véleményem szerint inkább nem a válasz –, hogy az ilyen jellegű nyelvtörténeti megjegyzéseknek helyük van-e egy gimnáziumi használatra szánt nyelvtankönyvben, ha a nyelvi leírás a klasszikus latin korszakot veszi alapul.

Amennyiben a leíró nyelvtan szempontjából megvilágító jellegű és indokolt egy nyelvtörténeti megjegyzés, akkor természetesen helye lehet a nyelvtankönyvben, de ha felesleges, és érdemben nem vagy csak alig ad hozzá a megértéshez, akkor véleményem szerint kihagyandó. Utóbbi kategóriába tartozik például MNT egyébiránt teljesen helytálló és az NKP-ban nem is szereplő megjegyzése (MNT 253), miszerint a célhatározói mellékmondat rokon értelmű szerkezetek között a part. inst. act. használata (pl. *auxilium petitūrī* 'azért, hogy segítséget kérjenek') csak Liviustól kezdve jelenik meg a latin nyelvben. A megjegyzés azért mellőzhető, mert Livius maga is a klasszikus latin korszakba tartozó szerző (a klasszikus latin korszak határai nyelvtörténeti szempontból: Kr. e. 2. század második fele – Kr. u. 2. század vége).²³ Ha minden ilyen jellegű információt és a klasszikus latin korszakon belül lezajló változást regisztrálni akarnánk, az szétfeszítené a nyelvtankönyv adta kereteket. Nem világos számomra, hogy az MNT miért tartotta említésre méltónak sok mással szemben éppen ezt a jelenséget.

Kiváltképpen mellőzendők azok a nyelvtörténeti megjegyzések, amelyek nemcsak hogy feleslegesek, hanem egyenesen helytelenek. Ha az MNT nem sorolja fel minden egyes igei formánál azok nyelvtörténeti hátterét, akkor indokolatlan ezt éppen a supinumnál megtenni, ráadásul hibásan: „a supinum képzője *-tu* (eredetileg **-to-*)” (MNT 66). Az említett képző ugyanis eredetileg is **-tu-* volt, így egybeesése a pass. part. perf. képzőjével (eredetileg valóban **-to-*) csak a szóvégi zárt szótagbeli *o > u* hangváltozásnak köszönhető.

Mondattan

A következőkben a cikk elején említett két mondattani kérdésre térek rá. Előljáróban megállapíthatjuk, hogy a mondattani kérdések összetettebbek, mint a hangtani vagy az alaktani problémák. Utóbbiaknál ugyanis általában a leírt tények helytállóságát kell elsősorban megvizsgálnunk: az, hogy egy főnévnek mi

a neme, vagy hogyan képezi bizonyos eseteit, ténykérdés (még ha ezt olykor nem tudjuk is egyértelműen szabályokba foglalni vagy kellő számú és minőségű adat híján megállapítani), mint ahogy az is kiderül a korpuszból, hogy milyen esetekben és milyen gyakorisággal használatos a *-re* vagy a *-is* személyrag. Ezzel szemben a mondattanban a tények közlése mellett egy teljes mondattani rendszer bemutatása is fontos, ami egyszersmind értelmezési feladatot is jelent. Ehhez szorosan hozzátartozik a terminológia kérdése, amely maga is szükségszerűen egyfajta interpretációt feltételez.

Persze felvetődhet a kérdés, hogy valóban szükséges-e a pusztán tények közlésén kívül az értelmezés is, illetve az átfogó, az egész mondattanon végigvonuló jellegzetességek felmutatása. Azt gondolom, hogy igen, még akkor is, ha a középiskolai oktatásban más nyelvek tanulása során nem nagyon szokott megjelenni az a törekvés és elvárás, hogy a nyelvtanuló a nyelv grammatikájának egészéről rendszeres, vagyis rendszerszerű, átfogó képet kapjon. Ebből a szempontból a latin nyelv és a latintanítás egyedülálló helyzetben van, amennyiben fontos szerepet játszhat a nyelvi és anyanyelvi tudatosság kialakításában, amely azután más idegen nyelvek tanulásához is segítséget nyújthat. A rendszerszerű szemlélet azért is fontos, mert az egyes részletkérdések egységes képbe illesztve egymást magyarázzák, így az átfogó tendenciák és elvek segítségével a részletek megértése és megtanulása is könnyebbé válik.

A mondattani tények gyakran többféle értelmezést tesznek lehetővé. Ezeknek az alternatíváknak a bemutatása egy gimnáziumi nyelvtankönyvben véleményem szerint didaktikai megfontolásokból mellőzhető, még akkor is, ha esetleg éppen ez jelenti a latin mondattan egyik szépségét. Az az érzésem, hogy az adatok többféleségét, a kivételek, ingadozások meglétét egyébként is könnyebben elfogadja a nyelvtanuló, mint azt, hogy egy jelenség adott esetben több értelmezési lehetőséget is megenged.

A mondattani témák közül elsőként a gerundivumot tárgyalom, mégpedig a következő két kérdéskör szempontjából: először is, mennyire pontosak, átfogóak, szükségesek és elégségesek a két igenévről és használatukról közölt tények; másodsor, milyen terminológiát használnak a nyelvtankönyvek, milyen átfogó keretben tárgyalják a gerundivumot, és kínálnak-e támpontokat más mondattani jelenségekkel való összefüggések megvilágításához.

Ami a tényszerű megállapításokat illeti, ez nagyjából mindkét nyelvtankönyvben rendben van. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a vonatkozó fejezetek teljesen hibátlanok lennének. Az NKP például egyáltalán nem említi azt a körülményt, hogy a gerundivum melletti dativus auctoris helyett a latin ablativus auctoris használ, ha az igének dativusi vonzata van. Ezzel szemben az MNT helyesen állapítja meg, hogy ilyenkor „a félreértés elkerülésére dat. auct. helyett ā, ab + abl.-t találunk. *Ā cōsule coniūrātis resistendum est. A consulnak szembe kell szállnia az összeesküvőkkel*” (MNT 190).

Szintén az MNT-ben szerepel egy megállapítás a személyes névmások gerundivummal kapcsolatos sajátos használatáról (MNT 190): „A gerundivum genitivusával kapcsolatban a személyes névmásokat nemre és számra való tekintet nélkül csak a *meī*, *tuī*, *suī* alakban használjuk: *Lēgātī in castra vēnerunt suī purgandī causā. A követek a táborba jöttek, hogy mentege-*

tőzzenek. Neque suī colligendī hostibus facultātem relinquunt. Nem hagynak lehetőséget az ellenségnek, hogy összeszedje magát” (MNT 190). Az említés ténye mindenképpen pozitívum. Megállapíthatjuk azt is, hogy az MNT mindkét példája helyes (bár hiányérzetet okoz, hogy csak a *suīra* találunk példát). Magának a szabálynak a megfogalmazása azonban teljesen félrevezető, mert azt sugallja, hogy a többes számú névmási genitivusok helyett is egyes számúakat kell használni, ami eleve teljesen abszurdnak tűnik. A szabály helyesen úgy szól, hogy a személyes és visszaható névmások genitivusa (azaz *meī*, *tuī*, *suī*, *nostrī*, *vestrī*) mellett éppen, hogy a gerundivumot kell nemre és számra való tekintet nélkül mindig *-ndī*, azaz sing. masc.-i végződéssel használni (azaz pl. nem **vestrī videndōrum*,²⁴ noha többes számú a névmás). Nem minden lehetséges esetre találunk példát a korpuszban. Így például Cicerónál és Caesarnál a *nostrī* és *vestrī* egyáltalán nem fordul elő ilyen szerkezetben, és a *meī* és *tuī* se úgy, hogy nőneműre vonatkozna. Más auktorok szintén viszonylag ritkán használják az ilyen szerkezeteket, azonban lásd például *quia tuī videndī cōpia est* ’mivel lehetőség van arra, hogy téged lássalak’ (Plaut. *Truc.* 370), ahol a *tuī* egy nőnemű hallgatóra (Phronesium meretrix) utal, illetve *vestrī adhortandī causā* ’a ti buzdításotok végett’ (Liv. XXI. 41, 1). Nagyobb gyakorisággal ténylegesen csak a *suī* + gerundivum adatolt, mégpedig mind egyes, mind többes számú használatban (utóbbira közül két példát az MNT).

Máshol, például a coniugatio periphrasticával kapcsolatban az NKP fogalmaz pontosabban. Az MNT szerint ugyanis „a körülírt igeragozással az *instans actio* indicativusának három, coniunctivusának két idejét képezzük mind az activumban, mind a passivumban” (MNT 87), viszont a következő oldalon a táblázat már – helyesen – hat, illetve négy igeidőt tartalmaz (ahogy ezt NKP 75 a szöveges részben is leírja).

Világos, hogy a gerundivum bizonyos szempontból, mégpedig szükségességet (necessitast) kifejező használatai miatt, külön csoportot képvisel a participiumok között vagy, ha úgy tetszik, mellett. Ezért például az MNT csak zárójelben utal arra, hogy a gerundivum participiumnak is nevezhető (MNT 71). Az NKP ezzel szemben mindenhol participiumnak nevezi (pl. NKP 162), és a participiumok között sorolja fel. Ez legitim megoldás, ha figyelembe vesszük, hogy bizonyos használatában (lásd alább) a gerundivumnak nincsen necessitas-jelentése, és valóban „egyszerű” szenvedő melléknévi igenévként viselkedik.

A gerundivummal kapcsolatos legfontosabb terminológiai és egyben elméleti kérdés, hogy mi az actiója: imperfectum vagy instans.²⁵ A latin igeneveknél, köztük a participiumoknál az actio kategóriái időviszonyt fejeznek ki,²⁶ tehát az a terminológiai kérdés, hogy a gerundivumot participium instans passivinek vagy participium imperfectum passivinek nevezzük, alapvetően (de mint alább látni fogjuk, nem teljesen) ekvivalens azzal a kérdéssel, hogy egyidejűséget vagy utóidejűséget fejez-e ki. Az NKP végig és következetesen instansnak tartja a gerundivumot, az MNT-ben azonban vegyes és ezért némiképp zavaros képet kapunk. Az igenevek áttekintésénél (MNT 71) és a gerundivum mondattani viselkedésének tárgyalása során (MNT 188)²⁷ ugyanis az MNT participium imperfectumként nevezi meg a gerundivumot, ezzel szemben például a coniugatio periphrasticánál, ahogy fentebb már idéztem, azt olvassuk (MNT 87), hogy az instans actio kifejezésére szolgál, illetve az

igenevek táblázatos áttekintésénél is (MNT 79) a part. instans sorában vannak feltüntetve az egyes példák.

Ennek az írásnak a keretei nem adnak teret arra, hogy minden érvet²⁸ felsoroljunk amellett, hogy a gerundivumot participiumként csakis imperfectumi actiójának lehet tekinteni. Ezt Tóttössy Csaba több tanulmányában is már meggyőzően bizonyította.²⁹ Szintén ő mutatott rá arra, hogy az instansi felfogás minden valószínűség szerint egy késői, a klasszikus kor utáni nyelvallapoton alapuló grammatikusi hagyományból ered, amelynek egyik képviselője, Priscianus grammatikájában azt képviseli, hogy a latin gerundivum nemcsak a görög necessitas-értelmű adiectivum verbale használatát fedi le, hanem a part. fut. passiviét is (vö. *amandus* ó *φιληθησόμενος* καὶ ὁ *φιλητέος*, Prisc. *Inst. gramm.* XI. 28 [GL 2, 567]).

Közelítsük meg a kérdést a nyelvtanuló szemszögéből, és próbáljuk a gerundivum actióját az igenév használati köreiből meghatározni! Ahogy ismeretes, a gerundivum két leggyakoribb használati köre, amelyekkel a nyelvtanuló is találkozhat, a gerundivumos szerkezet és a coniugatio periphrastica passivabeli előfordulás (a létigéhez kapcsolódóan).³⁰ A két használat között a legfontosabb különbség, hogy míg az utóbbiban megvan a szükségesség (necessitas) jelentésmozzanata, addig az előbbiben nincs, és benne a gerundivum egyszerű passzív participiumként funkcionál.

A gerundivumos szerkezetek túlnyomó többségénél vitathatatlan az egyidejűség, vagyis az imperfectumi jelleg: pl. *tanta fuit in capiendis castris celeritas* 'akkora volt a gyorsaság a táborok elfoglalásában', azaz 'olyan gyorsan foglalták el a táborokat' (Caes. *Gal.* VII. 46, 5). Itt ugyanis teljesen világos, hogy a gyorsaság a tábor elfoglalásával egy időben jellemezte a katonákat. Szintén ez a helyzet a coniugatio periphrasticánál is, amit Horatius sokat idézett mondatának *nunc* időhatározószója is alátámaszt: *nunc est bibendum* 'most kell inni' (Hor. *Carm.* I. 37, 1). Szokás persze az ilyen esetekben azzal érvelni, hogy ezek a mondatok implicit módon azt tartalmazzák, hogy a cselekvés csak a későbbiekben fog bekövetkezni, tehát valójában utóidejűségről, vagyis instansi jellegéről van szó. Ez a gondolatmenet helytelen, hiszen a necessitas-értelmű gerundivum elsősorban nem a cselekvés (majdani) bekövetkeztét, hanem a szükségességét fejezi ki, amely vitathatatlanul a jelenre érvényes (természetesen akkor, ha a létigei alak praes. impf.-ban áll). Ha egy cselekvés későbbi szükségességéről van szó, akkor a létige futurumi alakja használatos, ahogy ezt például a következő idézet is világosan mutatja: *sī illi bellum facere cōnābuntur, excitandus nōbis erit ab īnferīs C. Mārius* 'ha azok megpróbálnak háborút kezdeményezni, fel kell majd keltetnünk a holtak közül C. Mariust' (Cic. *Font.* 36). Ugyanez érvényes az átadás-átvétel igéi melletti használatra: például a *quae* (ti. *Sicilia*) *mihi dēfendenda trādita est* 'amelyet rámbíztak, hogy megvédjem (szó szerint: „megvédendőként”)' (Cic. *Ver.* 5, 188) mondat azt jelenti, hogy a provincia megvédésének szükségessége a jelenben áll fenn, függetlenül attól, hogy erre a megvédésre ténylegesen esetleg csak a jövőben kerül sor.

Elismerem, ennél az utolsó mondatnál egyesekben esetleg felvetődhet, hogy hangsúlyosabb a két cselekvés időviszonyában az utóidejűség, amit az is mutat, hogy a gerundivumot egy *ut* kötőszós célhatározói mellékmondatdal is ki lehetne váltani: *Sicilia mihi trādita est, ut eam dēfendam*.³¹ Ha figyelembe vesszük, hogy a cél logikailag mindig követi az ahhoz vezető

eseményt, ez az ellenvetés akár helytállónak is tűnhet. Ne felejtjük el azonban, hogy a célhatározói mellékmondatokban – sőt valamennyi *ut finale* kötőszóval bevezetett alárendelt mellékmondatban – a latin mindig imperfecta actiót használ. Ez azonban természetesen nem jelent egyidejűséget, csupán azt, hogy ezekben a mondatokban az időviszony kifejezése nem jelenik meg az actio szintjén, vagyis itt az imperfecta actio lényegében véve az időviszonyítás hiányát jelzi.³²

Vannak más példák is, ahol az utóidejű, azaz instansi értelmezés első pillantásra valószínűbbnek látszik. A jelzői használatú gerundivumra³³ ilyen találunk a következő liviusi mondatban: *per tōtum tempus hiemis quīēs inter labōrēs aut iam exhaustōs aut mox exhauriendōs renovāvit corpora animōsque ad omnia de integrō patiēda* 'az egész téli időszakon át tartó pihenés a már kiállt és majd kiállandó nehézségek között megújította testüket és lelküket minden fáradtság újbóli elviselésére' (Liv. XXI. 21, 8). Az *exhauriendōs* gerundivumnál a *mox* határozószó, megerősítve a mellérendelésben vele szembeállított *iam exhaustōs* (part. perf. pass.) kifejezéssel, mintha valóban az utóidejűség felé billentené a mérleg nyelvét ('amelyeket már kiálltak, és amelyeket majd később fognak kiállni'). Vegyük észre azonban, hogy a *mox* jelenléte nem bizonyítja magának a participiumnak az instansi voltát, hiszen ahogy fentebb láttuk, a passzív állítmányt tartalmazó és utóidejűséget kifejező függő kérdésekben szintén imperfectumi alakkal együtt használható (*nesciō, quis mox occidātur*).³⁴ Nem beszélve arról, hogy az ilyen gerundivumi használat annyira marginális, hogy semmiképpen sem vehetjük alapul a participium terminológiai besorolásánál.

Az actio kérdéséről összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy a gerundivumot participiumként csak és kizárólag part. imperfectum passivának nevezhetjük.³⁵ Legtöbb használatában (éppen azokban, amelyekkel a nyelvtanuló többnyire – sőt a gimnáziumi oktatás keretei között gyakorlatilag kizárólagosan – találkozhat!) egyértelmű az imperfectumi jelleg, azaz az egyidejűség kifejezése. Láthattuk, hogy vannak olyan esetek, amikor logikai utóidejűségről beszélhetünk, de ez nem indokolja azt, hogy a gerundivumot magát instansnak tartsuk, hiszen a latin mondatokban számos ponton találkozunk azzal a jelenséggel, hogy a logikai utóidejűség kifejezése imperfectumi alakokkal történik. Ami a didaktikai szempontokat illeti, csak ismételhetem Tóttössy Csaba csaknem öt évtizeddel ezelőtt tett megállapítását: „Rendkívül rosszul hathat iskolában magyarázatként, hogy a participium »instans« passivit az imperfectum-től képezzük. Minden bizonnyal eredményesebbé lehet tenni az iskolai latin oktatást az ilyen, téves magyarázatok mellőzésével is (...)»³⁶

Egyik nyelvtankönyv sem tárgyalja véleményem szerint megfelelő módon a gerundivumos szerkezet jelenségét. Az MNT a gerundivum jelzői használatából indul ki, elsőként említve ezek melléknévi értékű, vagyis tulajdonképpen lexikalizálódott típusát, amely valójában elég ritka jelenség (pl. *pulchritūdō admiranda* 'csodálatra méltó szépség'; MNT 188). Ezután megemlíti (MNT 189), hogy bizonyos ablativusszal, illetve genitivusszal álló deponens igék³⁷ jelzői használatban tranzitívnek számítanak, viszont példái itt már a gerundivumos szerkezetek közül valók (pl. *in spem potiendōrum castrōrum* 'a tábor elfoglalásának reményében'). Egy szó sem esik arról, hogy itt másfajta jelzős viszonyról van szó, mint az előző cso-

portnál, és hogy miért kell az utóbbiakat magyarra birtokos jelzős szerkezetként fordítani. Ennél is szűkszavúbb és emiatt még zavarosabb az NKP leírása a gerundivumos szerkezetéről: „A latin konkrétabbnak érezte és gyakrabban használta a gerundivumos jelzővel ellátott főnévi kifejezést a gerundiumnál. *Discendo artem* helyett gyakoribb: *arte discendā*. Ez az ún. *gerundivumos szerkezet*” (NKP 163–164).

Érdekes, hogy az MNT-ben maga a gerundivumos szerkezet kifejezés hagyományos használatában nem is fordul elő, csak egy olyan, fentebb már idézett szabálynál találkozunk vele (MNT 190), amikor valójában nem is gerundivumos szerkezetéről, hanem coniugatio periphrasticáról van szó: „Ha a gerundivumos szerkezetben még egy dativus van, a félreértés elkerülésére dat. auct. helyett ā, ab + abl.-t találunk. *Ā cōsule coniūrātis resistendum est*. A consulnak szembe kell szállnia az összeesküvőkkel.”³⁸

Lényegesen egyszerűbb és egyértelműbb lenne a gerundivumos szerkezet tárgyalása, ha a nyelvtankönyv az ún. fordított jelzős kifejezés fogalmát használva magyarázná annak működését. Ennek hiánya annál is inkább különös, mert az MNT maga ismeri ezt a jelenséget, és az általa „partitív értelmű jelzőnek” nevezett típusnál (pl. *in mediō forō* ’a forum közepén’) meg is említi (MNT 118). Ennek a fogalomnak az alkalmazása rögtön világossá tudná tenni és el tudná különíteni az MNT által egyszerűen jelzőinek nevezett használat kétféle típusát, vagyis amikor a gerundivum azzal a főnévi értékű szóval, amellyel egyeztetve van, normál jelzős szerkezetet alkot, illetve amikor fordított jelzős viszonyban áll (ez utóbbi a gerundivumos szerkezet). Nem beszélve arról, hogy ugyanez a fogalom az ablativus absolutus jelenségét is magyarázza, illetve az *ab urbe conditā*-féle szerkezeteket is érthetővé teszi.³⁹

A másik mondattani kérdéskör, amelyet írásomban szeretnék ismertetni, az igeidők és igemódok használata az alárendelt mellékmondatokban. Itt sem célom, hogy minden részletet tárgyaljak, csupán néhány alapvető szempontot kívánok bemutatni. Megelőlegezve az alább elmondottakat, megállapíthatjuk, hogy ebben az esetben egyértelműen az MNT ad pontosabb és átfogóbb képet, az NKP-ben számos zavaró hibát találunk.

Az NKP az állítmányhasználat szempontjából éles különbséget tesz a főmondatok és a mellékmondatok között: „A főmondat állítmánya az önálló igehasználat szabályait követi, a mellékmondat a viszonyított igehasználat szabályait, éspe-dig indicativusban éppúgy (...), mint coniunctivusban (...)” (NKP 174–175). A viszonyított állítmányhasználatról később ezt olvassuk: „E viszonyban mindig a mellékmondat cselekvése igazodik a főmondatéhoz. Ez az igazodás megvan mind az indicativusos, mind a coniunctivusos mellékmondatokban, de fokozott következetességgel mutatkozik meg a coniunctivusos mellékmondatokban” (NKP 175).

Ezzel szemben az MNT – helyesen – arra mutat rá, hogy főmondat és mellékmondat között nem húzható ennyire éles határ, hiszen „a mellékmondatban az igemódok alapvetően ugyanolyan funkciókat töltenek be, mint a főmondatban”, viszont hozzát teszi, hogy „a coniunctivus használata azonban a mellékmondatokban ennél szélesebb körű” (MNT 217). A következőkben bemutatja, milyen főmondati coniunctivusok fordulhatnak elő az alárendelt mellékmondatokban (coniunctivus potentialis, irreális, deliberativus [más néven: dubitativus], il-

letve kívánságot jelző coniunctivus), majd rögtön ezután bevezeti az ún. coniunctivus obliquus fogalmát: „*coniunctivusszal* jelöli az író a mellékmondatban, hogy benne nem a saját gondolatát közli, hanem valaki másnak, leggyakrabban a főmondat alanyának a gondolatát, véleményét idézi. Ez a **coniunctivus obliquus** (a függő közlést jelölő *coni.*)” (MNT 218). A nyelvtankönyv felsorolja a coniunctivus obliquust tartalmazó mellékmondat típusokat is: „*coni. obl.* van a függő felszólító⁴⁰ (...) és kérdő (...) mondatokban, a célhatározói (...) mellékmondatban, valamint a függő beszéd (...) minden mellékmondatban”, majd ezt a fontos és ebben az esetben releváns nyelvtörténeti megjegyzéssel egészíti ki, hogy „a *coni.* használata egyes mellékmondatokra a nyelvtörténet során terjedt át, s független alapfunkciójától. Így kerül *coni.*-ba a következményes (...) vagy bizonyos idő- és okhatározói mellékmondatok (...) állítmánya” (MNT 219). Tehát a coniunctivus obliquus általában véve a „belső függésnek” is nevezett viszonyt fejezi ki, vagyis egy alapvető, a mellékmondati coniunctivus-használatot átfogóan megvilágító fogalomról és jelenségről van szó.

Ezzel szemben az NKP-ban a coniunctivus obliquus fogalma egyetlen helyen kerül elő, mégpedig a vonatkozói mellékmondatok kapcsán, amelyekben coniunctivusi állítmány található többek között akkor, „ha a mellékmondat nem tényt, hanem a főmondat alanyának a véleményét közli (*coniunctivus obliquus*)” (NKP 202). Ez a tárgyalásmód két szempontból is félrevezető: egyrészt azt implikálja, hogy coniunctivus obliquusról csak akkor beszélhetünk, ha a coniunctivus egy amúgy indicativusszal álló mellékmondatban jelenik meg az ún. véleményesség miatt (tehát „eleve” coniunctivusos mellékmondatnál ez szóba sem jöhet), másrészt egy mellékmondat típusra, a vonatkozói mellékmondatra korlátozza a jelenség érvényességét. Valójában még egy helyen előfordul az NKP-ban a véleményesség miatti coniunctivus-használat jelensége, mégpedig az okhatározói mellékmondatoknál a *quod* kötőszó kapcsán (az okhatározói *quod*-os mellékmondatoknál „a valóságos okot *indicativus* vagy *acc. c. inf.*⁴¹ [...], a véleményeset *coniunctivus* [...] fejezi ki”; NKP 188), de a coniunctivus obliquus terminust itt nem is említi a nyelvtankönyv, és még csak keresztutalást sem tesz a vonatkozói mellékmondatok előbb említett hasonló esetére, nem is beszélve arról, hogy ezen a ponton a véleményesség fogalmát sem definiálja. Láthatjuk tehát, hogy a coniunctivus obliquus – az MNT-vel szemben, amelyben általános, átfogó elvként jelenik meg – az NKP-ben teljesen marginális jelenséggé fordult csak elő, megvilágító szerepe egyáltalán nincs, és így számos alárendelt mellékmondat coniunctivus-használata magyarázat híján marad.

Szintén sok kívánnivalót hagy maga után, ahogy az NKP a mellékmondati igeidő-használatot mutatja be. A legnagyobb probléma az, amit a fentebbi idézet (NKP 174–175) is mutatott, tudniillik hogy a mellékmondati igeidő-használatnál minden esetben viszonyított használatot feltételez, annak ellenére, hogy ezt nyilvánvalóan nem lehet olyan esetekkel összeegyeztetni, mint – hogy csak egy példát említek – a *postquam* kötőszóval bevezetett előidejű időhatározói mellékmondatokban az ind. praes. perf. használata.

Az MNT ezzel szemben világos különbséget tesz kétféle mellékmondat típus között: „A mellékmondatban az igeidők részint az önálló, részint a viszonyított időhasználat szabályaihoz igazodnak. Az **önálló** (*abszolút*) időhasználat azt jelenti,

hogy olyan igeidő áll a mellékmondatban, mintha az főmondatként állna. A **viszonyított** időhasználat esetén a mellékmondat cselekvésének idejét a főmondatéhoz viszonyítjuk” (MNT 219). Ez a megközelítés arra is alkalmas, hogy a fentebbi esetre magyarázatot adjon, hiszen a *postquam* utáni ind. praes. perf. egész egyszerűen az önálló vagy abszolút (más szóval: főmondati jellegű) időhasználat szabályait követi.

Összefoglalás és kitekintés

Összefoglalásképpen számba veszem azokat a fentebb már említett szempontokat, amelyeket egy középiskolai nyelvtankönyvben véleményem szerint feltétlenül érvényesíteni kellene. Természetesen a sor tovább is bővíthető.

Először is világosan tisztázni kell, hogy a nyelvtankönyv a latin nyelv mely korszakának a leírására vállalkozik. Nyilvánvaló, hogy ez nem lehet más, mint a klasszikus latin (Kr. e. 2. század második fele – Kr. u. 2. század vége). Szükségtelennek tartom, hogy az e korszakon *belüli* nyelvtörténeti változásokra rámutassunk, hiszen – elsősorban terjedelmi okok miatt – ezt óhatatlanul csak egyes kiragadott jelenségeknél tudnánk megtenni, viszont a szelektálást indokolni nehezen lehetne. Azokat a jelenségeket, amelyek a latin nyelv ezt *megelőző* (archaikus és ólatin) vagy ennél *későbbi* (vulgáris latin) korszakaira jellemzőek, szintén mellőzni kell, vagy nagyon indokolt esetben legfeljebb jegyzetben érdemes említést tenni róluk. A rekonstruált őstörténeti korszakokra vonatkozó megjegyzéseket szintén indokolatlannak tartom.

A második, elvi szinten persze triviális, de a gyakorlatban a rendelkezésre álló korpusz sajátosságai miatt nem mindig könnyen teljesíthető követelmény, hogy a nyelvtankönyvben szereplő adatok legyenek maximálisan pontosak mindegyik nyelvi szinten: a hangtanban, az alaktanban és a mondatban egyaránt. Természetesen adódhatnak olyan esetek, amikor nem lehet egyértelmű döntést hozni: ilyenkor jelezni kell a bizonytalanság tényét, és nem szabad bizonyíthatatlan megállapításokat biztosként feltüntetni. A tapasztalat ugyanakkor azt mutatja, hogy ez inkább csak a korpuszban amúgy is ritkán adatolt kivételek között fordul elő. A kivételek felsorolása egy középiskolai nyelvtankönyvben nem kell, hogy teljes legyen, sokkal inkább az olvasandó szöveganyagra való tekintettel kell

ezeket a fejezeteket összeállítani. Éppen ezért az NKP kivételei feltétlenül megrostálандók, de még az MNT által számon tartott rendhagyóságokat sem lenne szükséges mind megemlíteni.

A harmadik fontos szempont az értelmezéssel kapcsolatos. Egyrészt az interpretáció és ezzel összefüggésben a terminológia legyen összhangban az adatokkal, másrészt a mondatban bemutatása legyen rendszerszerű, vagyis rajzolódjanak ki azok az átfogó elvek és szempontok, amelyek egy-egy mondatnyi jelenség pontos megértését lehetővé teszik. Így például az ún. fordított jelzős szerkezet fogalmának bevezetése és a participiumos szintagmákra történő kiterjesztése egy sor igeneves szerkezet megértését lényegesen megkönnyítené.

A fentiek alapján, azt gondolom, teljesen egyértelmű, hogy középiskolai latin nyelvtanaink alapos átdolgozásra szorulnak. Ugyanakkor bármennyire is a Nagy–Kováts–Péter-féle nyelvtan az általánosan elterjedt és hivatalosan is propagált tankönyv a gimnáziumi latinoktatásban, szemléletmódja és viszonylagosan nagyobb pontossága alapján mégis az M. Nagy–Tegyei-féle nyelvtantartalom alkalmasabbnak arra, hogy a jövőben egy megbízható középiskolai nyelvtankönyv alapjául szolgáljon. A tavaly októberi latintanári szakmai fórumon azonban az is kiderült – erről gyakorló, aktív gimnáziumi latintanárok számoltak be –, hogy a középiskolai latin nyelvtankönyv mint műfaj szinte kizárólag a normál tanórákon kívüli alkalmakon, a versenyekre vagy nyelvvizsgára történő felkészülés során jut szerephez a gimnáziumi korosztály latintanításában. A „mindennapos” használatra ezért inkább a valódi órai igényeket jobban szem előtt tartó, a kivételek és egyéb ritkaságok dömpingszerű közléséről lemondó, szikárabb, de minden szempontból maximálisan megbízható nyelvtankönyv lehetne alkalmas.

Másfelől az is igaz, hogy megfelelő magyar nyelvű alternatíva híján többnyire középiskolai latin nyelvtanainkat vagyunk kénytelenek – hosszú hibalistákkal, módosításokkal és kiegészítésekkel együtt – az egyetemi latin leíró nyelvtani oktatásban is használni. Éppen ezért a fórum résztvevőivel együtt magam is azt gondolom, a jelen helyzetben valódi szükség inkább egy alapos és tüzetes *egyetemi* szintű latin leíró nyelvtanra lenne. Ezt a sürgető igényt elégíthetné ki – elsősorban a mondatban tekintetében – az évtizedek óta várt és még mindig csak kéziratos formában létező Tóttóssy-féle latin szintaxis sajtó alá rendezése és megjelentetése, amelyhez elkészültekor egy megbízható hang- és alaktannak kell csatlakoznia.⁴²

Jegyzetek

Az Ókortudományi Társaság Latintanári Munkacsoportjának 2017. október 13-ai szakmai fórumán tartott előadás szerkesztett változata. Az előadás utáni vita résztvevői sok értékes és megfontolandó gondolatot gazdagítottak az általam elmondottakat, amiért ezúton mondok mindannyiuknak köszönetet.

1 A könyv első kiadása 1992-ben jelent meg, ezt követte a második, javított kiadás 1994-ben, a harmadik 1996-ban, végül a negyedik 1999-ben. Magam a 3. kiadást használtam, amely M. Nagy Ilona személyes közlése szerint megegyezik a 4. kiadással, vagyis a két utolsó kiadás között nem történtek érdemi változtatások a nyelvtankönyv szövegében. Itt jegyzem meg, hogy írásomban egyáltalán nem próbálok meg választ keresni arra az egyébként fontos és izgalmas kérdésre, hogy milyen okok, szak-

mai vagy éppen személyes indítékok állhatnak az MNT mellőzöttsége mögött.

2 Lásd https://www.oktatas.hu/koznevelas/tankonyv/jegyzek_es_rendeles/kir_tkv_jegyzek (hozzáférés: 2018. 05. 05.). Az interneten elérhető információk alapján a mű legújabb kiadása 2015-ben jelent meg. Magam az 1998-as 29. kiadást használtam, de ahogyan a Libra könyvesboltban most megvásárolható aktuális kiadással összevetve megállapíthattam, a kettő között semmilyen különbség nincsen. Sajnos a legelemibb hibák is változatlan formában köszönnek vissza az „új” változatban.

3 Nyilvánvalóan vannak olyan esetek, ahol a filológiai, metrikai és nyelvészeti érvek sem adnak biztos fogódzót egy-egy magánhangzó kvantitásának eldöntéséhez. Jól ismert például a zárt szótagbeli ún. rejtett magánhangzó-hosszúság (angolul: hidden

- quantity) problémája (lásd Allen 1978, 65–75). Ilyenkor a különböző szótárírói hagyományok is eltérő álláspontot képviselhetnek.
- 4 Tapasztalatom szerint egyik könyvben sem szerepel máshol a szóvégi *m* előtti magánhangzó hosszúként jelölve – kivéve a fentebb már hibaként említett „*rēm*” (NKP 28) alakot.
 - 5 A szóvégi *m* előtti magánhangzó-rövidülésről és datálásáról lásd Weiss 2009, 125. Mivel adataink legalábbis részben ellentmondásosak (vö. Weiss 2009, 133–134), középiskolai keretek között mindenképpen az [-Vm] kiejtést tartom praktikusnak, bár a legtöbb érv kétségtelenül amellett szól (Allen 1978, 30–31), hogy ilyen helyzetben a klasszikus latin kiejtésben valóban nazalizált magánhangzók álltak, amelyek ráadásul a kutatók szerint fonetikai értelemben hosszúnak számítottak (vagyis pl. *populum* = [populū:]). Ezek azonban minden esetben levezethetők egy rövid magánhangzó + *m* kapcsolatból.
 - 6 Weiss 2009, 224.
 - 7 A magam részéről a nyelvtani terminusok esetében lemondanék erről, hiszen ezek nem klasszikus latin szavakként, kifejezéseként szerepelnek, és sokszor már magyaros, illetve megmagyarosodott ejtéssel használjuk őket, mint pl. *praesens* [prézensz], *verbum regens* [verbum régens].
 - 8 Lásd Allen 1978, 39; Ittész 2013, 300.
 - 9 A korpuszszal kapcsolatos vizsgálatokhoz és megállapításokhoz a *Thesaurus Linguae Latinae* mellett a Packard Humanities Institute latin adatbázisát (*PHI Latin Corpus*) használtam fel, ez utóbbit a Diogenes nevű keresőszoftver segítségével, továbbá az ismert leíró nyelvtanokat (elsősorban Kühner 1912).
 - 10 A latin nyelv történetének korszakolásáról lásd Adamik 2009, 15–27.
 - 11 A *ThLL* (VII,2: 1062) utal rá, hogy a Cic. *Phil.* 2, 28 szöveghelyen egy kézirat – hibásan – *laudium* alakot tartalmaz (természetesen a kritikai kiadások is a *laudum* változatot fogadják el).
 - 12 Kühner 1912, 337.
 - 13 A *ThLL* (VIII: 1689) felhívja a figyelmet arra, hogy a kérdéses szöveghelyeken a kézirati hagyomány sem egységes.
 - 14 A helyes kiejtés: *diē cōstitutā*.
 - 15 Itt két hosszúságjel is hiányzik (*diēs cōstitutā*).
 - 16 Már az 1959–1962-ben kiadott *A magyar nyelv értelmező szótára* (ÉrtSz.; lásd <http://mek.oszk.hu/adatbazis/magyar-nyelv-ertelmezo-szotara/elolap.php>; hozzáférés: 2018. 05. 05.) is „ritka”, „régies” és „jogtudomány” címkékkel látja el a felsorolt három jelentést (lásd a következő jegyzetet).
 - 17 Az ÉrtSz. jelentései: „1. (ritka) Az a meghatározott nap, amelynek elérkezéig vmit teljesíteni kell, végre kell hajtani; határidőként megjelölt nap. 2. (régies) Vmely nap mint megjelölt időpont. 3. (jogtudomány) Az a nap, amelyen a fél vmely jogi cselekmény megtételére úgy van jogosítva, ill. kötelezve, hogy azt csak azon a napon teljesítheti.”
 - 18 Az utolsó az NKP-ban (212, ill. 28) helytelenül rövid *I*-vel szerepel (MNT 28 helyesen hosszúval írja).
 - 19 Vö. „in universum per totam latinitatem certa norma de generibus investigari nequit” (*ThLL* V,1: 1023).
 - 20 Lásd az *Oxford Latin Dictionary* (OLD, 539) megjegyzését: „GENDER: fem. frequently or usually in senses 1b, 5, 7, 10, occasionally elsewhere.” A négy említett jelentés a következő: 1b. a (huszonnégy órás) nap mint istenség; 5. meghatározott, konkrét nap, egy levél dátuma; 7. valamilyen ügylet, üzleti vagy egyéb tevékenység, fizetési kötelezettség stb. számára kijelölt nap; 10. az idő múlása.
 - 21 A két utóbbi igealak *ū*-ja természetesen hosszú.
 - 22 Minderről lásd Ittész 2013, 304–305.
 - 23 Lásd a 10. jegyzetet.
 - 24 A cikkben innentől kezdve a csillag nem a rekonstruált, hanem az agrammatikus, rosszul formált alakokat jelöli.
 - 25 A kívülállóknak valószínűleg érthetetlen, de bizonyos szempontból a latinistáknak sem teljesen világos, miért lett ez a kérdés ilyen nagy jelentőségű a magyarországi latinoktatásban. Ahogy a szakmai fórumon az előadásom utáni beszélgetés során elhangzott, létezik olyan, egyetemi oktatásban ma használt tankönyv, amelynek megjelenését a kiadó ahhoz a feltételhez kötötte, hogy a szerző a gerundivumot nem nevezheti participium imperfectumnak.
 - 26 Van olyan felfogás (pl. Pinkster 1990, 217–220), miszerint az indicativus igeidőit is így kell értelmeznünk (tudniillik pl. az imperfectumi igeidők lényegüket tekintve valamilyen jelen-, múlt- vagy jövőbeli ponthoz viszonyított egyidejűséget fejeznek ki).
 - 27 „A gerundivum passzív jelentésű melléknévi igenév (képezhető deponens igeikből is). Olyan cselekvést fejez ki, amely (participium imperfectum passiviként) folyamatban van, vagy amelyet véghez kell vinni, illetve (tagadó v. tiltó szavakkal) nem szabad megtenni.”
 - 28 Közülük csak kettőt említek: 1. a gerundivum, a gerundiumhoz hasonlóan, az ige imperfectumtövéből van képezve (véleményem szerint ez a legfontosabb érv); 2. a gerundivum nem használatos olyankor, amikor egyértelműen az utóidejűség kifejezésére van szükség (mint pl. utóidejű függő kérdésekben): az aktív *nesciō*, *quis ventūrus sit* ’nem tudom, ki fog jönni’ konstrukció passzív megfelelője nem a *nesciō*, *quis occidendus sit* *’nem tudom, kit fognak megölni’. Ilyenkor a latin legfeljebb az imperfectumi alakokat kísérő *mox*, *brevi* stb. határozószókkal érzékelteti – ha a félreértések elkerülése végett feltétlenül szükséges – az utóidejűséget: *nesciō*, *quis (mox) occidatur*.
 - 29 A legfontosabbak: Tóttóssy 1969; 1972; 1998; 1999.
 - 30 Többi használat (műveltetés kifejezése a *cūrō* igével, necessitas-értelmű egyszerű jelzői és állapotahatározói használat, állapotahatározói használat az átadás és átvétel igéi mellett, lexikalizálódott gerundivumok; lásd ezekről legújabban Tóttóssy 1999: 124–127) nagyságrendekkel ritkább a fent említett kettőnél. Természetesen az átadás igéi mellett a gerundivum nem a mondat tárgya, mint ahogy MNT 190 állítja. Szintén pontatlan az MNT-nek az a megjegyzése, miszerint a gerundivum „jelzőként a mondatban csak tranzitív igékkel állhat” (MNT 188). Helyesen: csak tranzitív igékből (!) képzett gerundivum állhat jelzői szerepben.
 - 31 A mellékmondati coni. praes.-t itt a főmondati *trādita est* praes. perf. logicum értelmezésével összhangban használom.
 - 32 Ugyanez érvényes például az ún. verba iubendi utáni „egy actió” infinitivusos szerkezetekre is. Ezek (és általában az infinitivusok és infinitivusos szerkezetek) használatának elemzését a generatív szintaxis keretében lásd Cecchetto–Oniga 2002; Oniga 2014, 290–301.
 - 33 Bár természetesen a jelzői használatú gerundivum is, mint pl. *labōres nōn fugiendōs* ’az el nem kerülhető fáradságokat’ (Cic. *Fin.* II. 118), rendszerint egyértelműen egyidejűséget fejez ki.
 - 34 Vö. pl. *erat nēminī dubium, quī is in rēgnum restituerētur ā senātū populōque Rōmānō* ’senkinek nem volt kétsége afelől, hogy a szenátus és a római nép vissza fogja őt helyezni a királyi uralomba’ (Cic. *Rab. Post.* 4).
 - 35 A két *-ndō*-képzős igenév (gerundium és gerundivum) eredete közismerten vitatott a latin nyelvtörténeti és indogermanisztikai szakirodalomban. Rokon ige neveket csak a szabell nyelvekben találunk. Érdekeséggéppen említem meg, hogy a legújabb elképzelés szerint, amely Jay Jasanoff amerikai nyelvész nevéhez fűződik (Jasanoff 2006 [2010]), a gerundivum végső soron az **-ont*-képzős alapnyelvi participium imperfectum ősitálikus kori továbbképzése (vagyis pl. *secundus* [amely eredetileg a *sequor* igéhez tartozott participiumként, csak éppen később melléknévi, illetve sorszámnévi használatban lexikalizálódott] < **sekuont-i-no-*). Ha ez igaznak bizonyul, az újabb érvet jelenthet az imperfectum-felfogás mellett, bár természetesen az sem lenne kizárható, hogy az igenév actio-jellege az idők során megváltozott.

- 36 Tóttössy 1969, 205. Ezen a ponton említtem meg, hogy a klasszikus Menge-repetitóriumon alapuló Burkard–Schauer-féle latin mondattan (elsősorban Burkard–Schauer 2012, 730–732, de más helyeken is) a gerundivummal kapcsolatban szintén nem használ egységes terminológiát, ugyanis hol „Partizip Präsens Passiv”-ként, hol „Partizip Futur Passiv”-ként nevezi meg, miközben az egyidejűség és az utóidejűség kifejezésére egyaránt kitér. Mint fentebb láttuk, az utóidejűség és az imperfecta actio nem zárja ki egymást – a fordítottja viszont teljesen elképzelhetetlen: instans alakok egyidejűséget nem fejezhetnek ki, ami egy újabb érv amellett, hogy a gerundivumot participium imperfectumnak tartjuk.
- 37 Vagyis *frui, fungi, potiri, uti* (kimaradt a szintén ide tartozó, bár tényleg ritka *vesci* ige). Ezek ilyen használatáról az NKP egyáltalán nem is tesz említést.
- 38 Ha már az általa „jelzőinek” nevezett használatnál az MNT kitért az *uti* igének és társainak sajátos viselkedésére, akkor a coniugatio periphrasticánál is külön meg lehetett volna jegyezni (bár kétségtelen, hogy a leírt szabály – „intranszitiv igéknél a gerundivumot csak személytelenül használhatjuk” [MNT 190] – lefedi ezt), hogy ugyanezek az igék ebben a használatban ténylegesen intranszitiv igeként viselkednek.
- 39 Ezekről a participiumot tartalmazó fordított jelzős szerkezetekről lásd Tóttössy 1975–1976 (1977); 1977; a gerundivumos szerkezet ilyen értelmezéséről Tóttössy 1999, 124–125. Burkard–Schauer 2012, 717–718, 731–732 itt a „domináns” participium, illetve „domináns” gerundivum kifejezést használja (viszont az *in mediō forō* típussal nem hozza közelebbi kapcsolatba).
- 40 Így nevezi – ismét helyesen – az MNT az NKP által „célzatos alanyi és tárgyi mellékmondatoknak” (NKP 179) nevezett típust. Ez utóbbi hagyományos elnevezés tulajdonképpen majdnem minden elemében vagy téves, vagy legalábbis félrevezető.
- 41 Itt külön problémát jelent az indicativusos alárendelt mellékmondat, illetve az acc. cum inf. nem kellően egyértelmű elkülönítése.
- 42 A fórumon részt vevő kollégák közül többen is megfogalmazták, hogy ezt a feladatot leginkább a jelen sorok írója végezhetné el, aki reméli, hogy ennek a megtisztelő elvárásnak a nem túl távoli jövőben eleget is tud tenni.

Bibliográfia

- Adamik B. 2009. *A latin nyelv története. Az indoeurópai alapnyelvtől a klasszikus latinig*. Budapest.
- Allen, S. W. 1978. *Vox Latina. A Guide to the Pronunciation of Classical Latin*. Cambridge.
- Burkard, T. – Schauer, M. 2012. *Lehrbuch der lateinischen Syntax und Semantik*. Begründet von H. Menge. 5. kiad. Darmstadt.
- Cecchetto, C. – Oniga, R. 2002. „Consequences of the Analysis of Latin Infinitival Clauses for the Theory of Case and Control”: *Linguae Linguaggio* 1, 151–189.
- Ittész M. 2013. „[Adamik Béla: *A latin nyelv története*]”: *Antik Tanulmányok* 57, 287–308.
- Jasanoff, J. 2006 [2010]. „The Origin of the Latin Gerund and Gerundive. A New Proposal”: *Harvard Ukrainian Studies* 28, 195–208.
- Kühner, R. 1912. *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache*. 2. Aufl. 1. Bd. *Elementar-, Formen- und Wortlehre*. Átdolg. F. Holzweissig. Hannover.
- MNT = M. Nagy I. – Tegyei I. 1996. *Latin nyelvtan a középiskolák számára*. 3. kiad. Budapest.
- NKP = Nagy F. – Kovács Gy. – Péter Gy. 1998. *Latin nyelvtan a középiskolák számára*. 29. kiad. Budapest.
- OLD = Glare, P. G. W. (ed.) 1968. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford.
- Oniga, R. 2014. *Latin. A Linguistic Introduction*. Oxford.
- Pinkster, H. 1990. *Latin Syntax and Semantics*. London–New York.
- Tóttössy Cs. 1969. „A latin gerundivum”: *Antik Tanulmányok* 16, 205–208.
- Tóttössy Cs. 1972. „The System of the Adiectivum Verbale in the Latin Language”: *Annales Univ. Scient. Bud. Sectio Classica* 1, 69–76.
- Tóttössy Cs. 1975–1976 (1977). „The Participium Absolutum in the Sanskrit, Greek and Latin”: *Indologica Taurinensia* 3–4, 477–482.
- Tóttössy Cs. 1977. „A latin, görög és szanszkrit participiumos szerkezetek”: *Antik Tanulmányok* 24, 221–224.
- Tóttössy Cs. 1998. „The Development of the Usage of the Latin Gerundive”: *Acta Antiqua Hung.* 38, 381–389.
- Tóttössy Cs. 1999. „A latin gerundivum és gerundium. Kialakulásuk és szerkezeteik”: *Antik Tanulmányok* 43, 123–131.
- Weiss, M. 2009. *Outline of the Historical and Comparative Grammar of Latin*. Ann Arbor – New York.

Nagy Alexandra régész, az Aquincumi Múzeum munkatársa. Kutatási területe a római kori kerámiaművészség és a római kori Víziváros topográfiája.

Római kori tábor és település a Víziváros alatt

Nagy Alexandra

Kovács Eszter emlékére

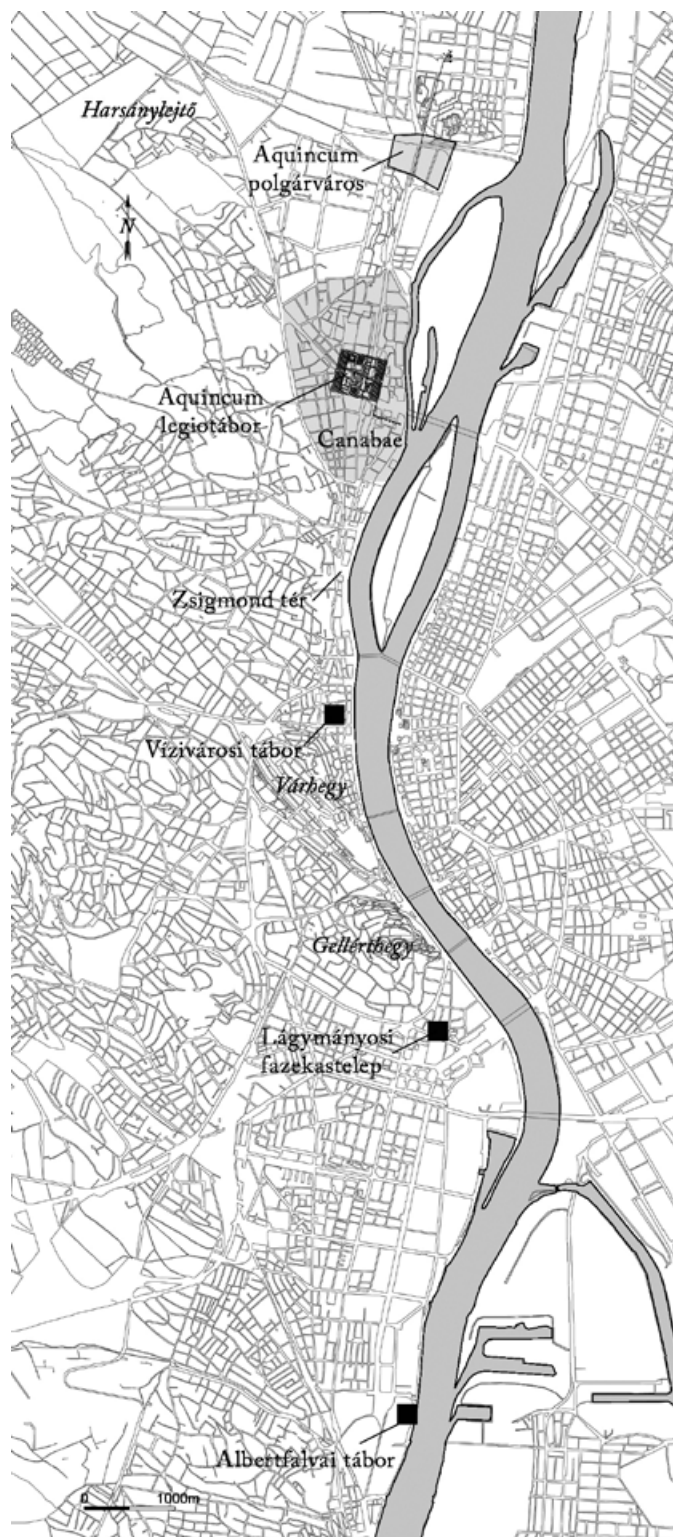
Budapest I. és II. kerületében, nagyjából a Várhegy, a Margit körút és a Duna által határolt területen a római korban egy katonai tábor, majd település állt. Nyomai ma már sehol sem láthatóak a felszínen, általában 1–4 méteres mélységben húzódnak az egykori falak, rétegek.

Az eraviscusok

A római hódítást megelőző időkből a Kárpát-medence területén három nagy nyelvcsoporthoz sorolható népesség ismert: a kelták, az illýrek és a dákok. Közülük Északkelet-Pannoniában, így a mai Budapest területén is a kelták eraviscus törzse élt. Augustus uralkodása alatt, a rómaiak hozzájárulásával saját pénzt is vertek, amelyeken a törzs neve *Iravisci* vagy *Ravis* alakban jelenik meg. Fontos lelet ehhez a Gellért tér 3. szám alatt előkerült éremkincs, amely 123 db köztársaság kori és Augustus-kori, valamint 365 db eraviscus ezüstpénzből áll.¹ Erődített településük (*oppidum*) a Gellért-hegyen volt, illetve még egy magaslati telep húzódnak a mai Várhegyen, ahol néhány ponton késő kelta (La Tène D) leletek kerültek elő (1. kép).²

A Vízivárosban, a Várhegy keleti lábánál fekvő Corvin téren a Kr. e. 1. század közepétől létezett egy kelta telep.³ Ez azonban a római foglалás idejére megszűnt, helyét a Kr. u. 1. század közepétől temetkezésre használták (2. kép). A Gellért-hegyi *oppidum*ot a hódítás következtében felszámolták. Ezután létesült a mai Tabán területén egy fazekastelep, amely a Kr. u. 1. század közepéig működhetett.⁴ Ennél is tovább, legalább a Kr. u. 2. század közepéig lakott volt a mai Lágymányos és a Rudas fürdő környéke.⁵ A kelták településeinek, temetőinek római hódítás előtti, illetve utáni nyomai számos más lelőhelyen is előkerültek Budapest területén (pl. Békásmegyér, Harsánylejtő, Pesthidegkút, Madárhegy, Kőérberék, Nagytétény, Hajógyári-sziget, Margitsziget, Csepel, Pesterzsébet, Rákoskeresztúr, Soroksár, Székes-dűlő).⁶

Annak ellenére, hogy az eraviscusok a római szokásokat (pl. a sírkövek és oltárok állítását) hamar átvették, ábrázolások, feliratok alapján nyelvüket, öltözködésmódjukat, hagyományait, vallási szokásaikat vagy akár a kocsival való temetkezést hosszabb ideig megőrizték. Noha a kelta La Tène-kultúra „hivatalosan” a római foglалással – azaz a Kr. u. 1. század közepe körül – zárul, a következő periódust a La Tène D3/római kori⁷



1. kép. Aquincum és környékének topográfiája a Kr. u. 2. században (rajz: Kolozsvári Krisztián)

elnevezés hűen tükrözi. Az időszak egyik fontos lelőhelye épp a Víziváros, a keltezést és az átmenetet pedig a régészet egyik legfontosabb és leggyakoribb leletei, a kerámiaedények segítik. A Corvin tér leleteiből világosan kirajzolódik, hogy a kelta telep anyagában nem található római foglalat utáni áru, tehát előtte mindenképpen megszűnt. Alátámasztják ezt az ásatási megfigyelések is, amelyek szerint a telepet korábban kiürítették, majd a felszínt elegyengették. A nagy mennyiségű edénytöredék egyértelműen különbözik a foglalat utániaktól, az északabbra húzódó új vízivárosi településen a lágymányosi és más kora római fazekastelepek, vagyis egy későbbi időszak termékei kerültek elő. Az időrendi különbség itt tehát területi különbséggel is együtt jár, ellentétben például a Harsánylejtőn

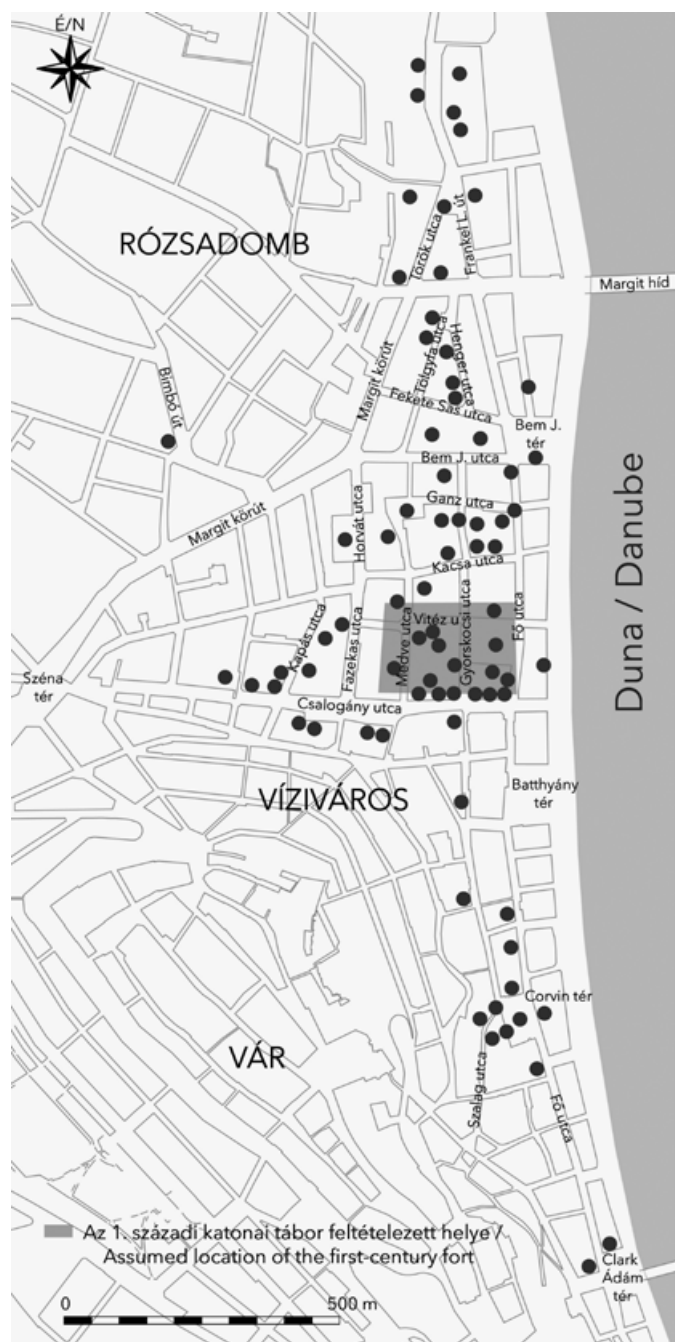
feltárt kelta teleppel, ahol foglalat előtti és utáni periódus is kimutatható (a vízivárosihoz és lágymányosihoz hasonló kerámialeletek alapján is).⁸ Ezek a leletegyüttesek Óbudán szintén előfordulnak, de a korabeli ásatási módszerek, illetve a körülmények nehézségei miatt kevésbé vizsgálhatóak. A Vízivárosban tehát eddig nem tudunk olyan kelta településről, amely megérte volna a rómaiak ideérkezését. Egyes elméletek szerint éppen a Gellért-hegyi *oppidumból* letelepített lakosság egy része kezdett volna itt új életet, akik egyúttal jövedelmezőbb gazdasági, pénzügyi lehetőségekhez jutottak, s így a tábor melletti falusias jellegű település, azaz a *vicus* egyszerű polgári településként élt tovább.⁹

A római foglalat és a lovascsapat (*ala*) tábor

Nyugat-Pannonia, majd a Dráva–Száva közötti terület után a római foglalat harmadik szakasza volt Északkelet-Pannonia elfoglalása a Kr. u. 1. század közepén. A mai Budapest térsége ezáltal Claudius császár uralkodása alatt (Kr. u. 41–54) került a rómaiak fennhatósága alá. A Római Birodalom határvédelme ezen a szakaszon a Dunára épült. Ennek részeként, a térség fontos földrajzi és stratégiai helyzete miatt, csapatokat állomásoztattak itt is.¹⁰ Az első lovascsapat, az *ala Hispanorum I* Kr. u. 50 körül érkezett Burnumból (Dalmatiából), amelyet Kr. u. 69-ben Moesiába vezényeltek. Helyére egy másik lovascsapat, az *ala I Hispanorum Auriana* érkezett Noricumból, amelyet a 80-as évek végén (de legkésőbb 107 előtt) Raetiába helyeztek át. Időközben, Kr. u. 73-ban a mai Óbudán egy újabb lovas egység, az *ala I Tungrorum Frontoniana* épített egy tábor. Szintén a Kr. u. 70-es években épült Albertfalván egy lovascsapat-tábor, amelynek helyőrségi csapata egyelőre nem ismert. Kr. u. 89-ben létesült az óbuda Flórián tér helyén a *legio II Adiutrix* tábor, illetve a Kr. u. 80-as évek végén a camponai lovastábor.

Radnóti Aladár Buda régészeti emlékeinek ismertetésekor a földrajzi adottságok, a Dunántúlt átszelő, átlós irányú utak utánpótlási szerepe, a révhez való közelség, az itt előkerült kora katonai sírkövek és egyéb leletek alapján felvetette, hogy az első tábor helyének a mai Víziváros is számításba jöhet.¹¹ A későbbi óbuda legiotáborától két római mérföldre délre elhelyezkedő tábor(ok) pontos helye, mérete egyelőre nem ismert. Meghatározó vonalát a mai Fő utcával párhuzamosan futó, a tartomány határán haladó, 9 méter széles kereskedelmi és hadi út, az ún. *limes*út rajzolja meg. Ennek egy szakaszát északabbra, a Királyfürdőnél (Fő utca 84.) is megfigyelték.¹² Nagy valószínűséggel folytatódik a mai Óbuda (a későbbi *legiotábor*), illetve a Clark Ádám tér felé. Ebből ágazik nyugat felé a Csalogány utca mellett futó, szintén 9 m széles út. Mint-hogy – néhány kivételtől eltekintve – temető csak a településen kívül létesülhetett, a mai Corvin tér környékén és a Margit-hídtől északra előkerült sírok, sírkövek egyértelmű határt szabnak a lakott területnek. Radnóti Aladár konkrétan még nem, de később Nagy Tibor már a Bem tér környékére helyezte az *ala Hispanorum I* táborát.¹³

Kérdő Katalin az általa vezetett kutatások eredményei alapján azonban ettől délre, a Csalogány utca – Fő utca kereszteződésében, pontosabban a két út északi, illetve nyugati oldalán feltéte-



2. kép. Eddig feltárt római kori lelőhelyek a Vízivárosban (rajz: Lajtos Tamás – Nagy Alexandra)



3. kép. Faszervezetű objektum a Medve utcában
(Kérdő 2011, 178, 6. kép)

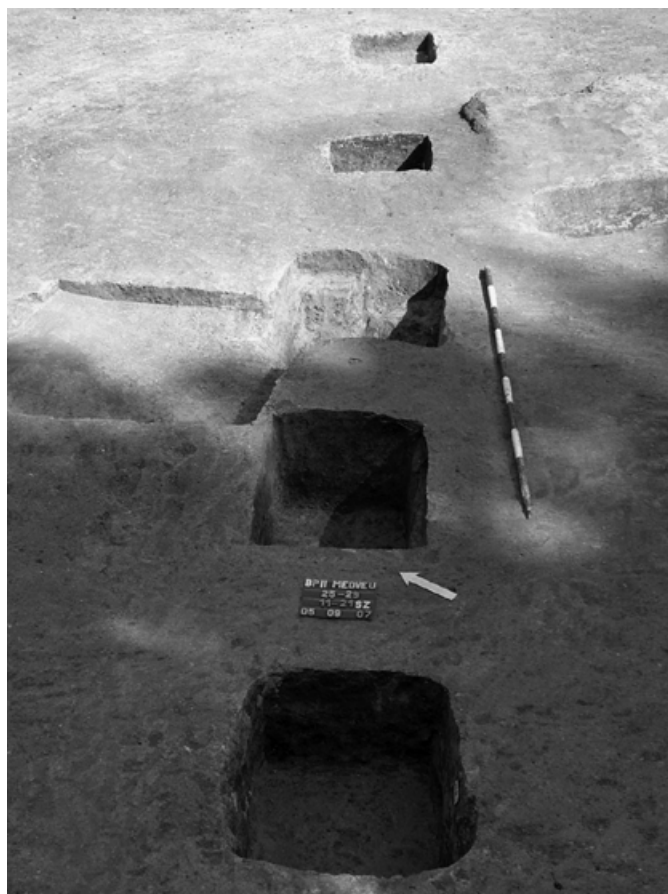
lezi a helyét – megadva egy kb. 190 × 240 méteres területet.¹⁴ Erre utalnak a nagyszámú, az első időkben főként a katonaság vezetésének ellátására szolgáló korai importleletek, fa-föld konstrukciós épületek is. Kérdő Katalin véleménye szerint elképzelhető, hogy a Medve utca 8–14. számú telken előkerült faszervezetű objektum (3. kép) a védműhöz tartozott. Sajnos részletes helyszíni kutatására nem volt mód, de a „robosztus fa oszlopok a köztük lévő vesszőfonatos konstrukcióval” a faégyűrűk vizsgálata alapján Kr. u. 1. századnak bizonyultak.¹⁵ A táborfal fordulását a Medve utca 22–30. számú telken húzóód északkelet-délnyugati irányú út követni látszik. Ennek folytatása lehet a Medve utca 17. sz. alatti útrészlet.¹⁶ A Medve utca 9–13. telken egy korai agyagfalba rejtve kilenc darabból álló arany éremkincsletet találtak, amelynek utolsó darabját Vespasianus császár idején, Kr. u. 71-ben verték (4. kép).¹⁷



4. kép. 1. századi aranyéremkincs a Medve utcából
(fotó: Komjáthy Péter)

A Ganz u. 12. alatt 4-4 sorban feltárt, szabályos távolságban elhelyezkedő, négyszögletes alaprajzú, 1-1,2 × 1-1,2 méteres gödrök akár egy tábor körüli védmű részei is lehettek.¹⁸ Az objektumok hasonlítanak az Antoninus-fal menti Rough Castle táborában feltárt ún. *liliák* sorára, amelyek leírását írásos forrásból is ismerjük. Caesar Alesianál az addigi védművek kibővítéseként kihegyezett fatörzseket helyeztetett öt ároksorba, majd „elégük ötösével, x alakban, egy sor három láb mély, lefelé szűkülő gödör került. A gödrökbe sima, combnyi vastag, hegyes és égetett végű karókat bocsátottak le, úgy, hogy csak négyhüvelyknyire látszódnak ki a földből; a karók rögzítése, megszilárdítása érdekében egy láb vastag földréteget szórtak a gödör aljára, s azt jól ledöngölték; a gödör többi részét pedig rőzsével és gallyakkal fedték be, hogy a csapda ne legyen feltűnő. Ebből nyolc sor készült, mindegyik három láb távolságra a másiktól; a liliomvirághoz való hasonlóság miatt a „liliom” nevet kapta. Előttük egylábnyi, tetejükön vashoroggal teleszőgezett cölöpöket vertek teljes hosszukban a talajba.” (Caesar: *Commentarii de bello Gallico* VII. 73, ford. Szepessy T.)

Hasonló jelenségeket tárt fel Hable Tibor kb. 80 méterre nyugatra a Medve u. 25–29. telken, a közepükben ugyanúgy cölöplyukkal (5. kép).¹⁹ Ezeket egy építménynek, szögletes, kisebb faoszlopokkal megtámasztott, boronafalas magtárnak vagy istállónak valószínűsítette az ásató. A négyzetes gödröket egy észak-déli irányú út (6. kép) alatt, de mindössze egy sorban sikerült megfigyelni, a Ganz utcaitól némileg eltérő



5. kép. Négyzetes gödrök sora a Medve utcában
(fotó: Hable Tibor)



6. kép. Útrészlet a Medve utcában
(fotó: Hable Tibor)

tájékozással. Mivel az objektumok a Csalogány utca – Fő utca kereszteződésébe lokalizált 1. századi tábortól 150 méterre fekszenek, Kérdő Katalin feltételezte, hogy a tábor északi irányban eltolódott.²⁰ Lehetséges tehát az is, hogy legalább két tábort keresünk. A tábor körülvevő árokrendszernek (amelyet ezek a csapdák szegélyeznének) azonban még sehol nem akadt nyomára. Amennyiben tőlük délre keresendők, a Kacska utca északi oldalán lévő telken kellett volna felbukkanniuk. Ha a sáncot (*agger*) ma már nehéz is lenne megfogni, a széles, V keresztmetszetű árok (*fossa*) rendszerint könnyen felismerhető a terepen, kevésbé szerencsés esetben éppen a még feltáratlan részekre esik. A Ganz utca 16. telken végig követett, észak–déli irányú, V keresztmetszetű árok funkciója egyelőre nem állapítható meg, s így nem is használható bizonyítékként.²¹

A tábor leglogikusabb helye elsőként a Fő utca és a Csalogány utca kereszteződésében adódhatna, bár akár egy 110 × 150, akár egy 180 × 180 méter területű tábort keresnénk, négy kapuja szintén olyan telkekre esne, amelyeket eddig még kevésbé kutattak (Batthyány tér, Duna-part, Nagy Imre tér, Csalogány utca 5–7. környéke). Védművei viszont talán már előkerültek volna a Csalogány utca – Medve utca – Vitéz utca – Gyorskocsi utca által határolt háztömbben. Egy másik lehetőséggel számolva, ha a Király fürdőnél előkerült *limes*út vonalát észak, tehát a Bem tér felé meghosszabbítva vagy az út által átszelve határoznánk meg a tábor – figyelembe véve a *liliákat* –, az árokrendszer szintén egy kevésbé kutatott te-

ületen húzódik. A Bem tér 3. számú telken eddig csupán öt kisméretű szonda megásására volt lehetőség, míg a Bem József utca 3. – Feketes utca 4. sarkán csak leletmentő feltárás zajlott,²² ahol a régészeti munkák a már megkezdett építkezés leállításával kezdődtek, s végig azzal párhuzamosan folytak, így az egyes jelenségek észlelésére és dokumentálására csak korlátozott lehetőségek voltak. A Tölgyfa utca 3. – Henger u. 2. telken az egykori remíz által meghagyott részen 1. századi, paticsfalú, agyagpadlós épületeket sikerült feltárni.²³ Az egyik agyagpadlóról előkerült, kosfejben (?) végződő páncéling-kapocs, griffet ábrázoló kocsidísz (7. kép), lószerszám-veretek, *strigilis* (vakarókés) és szűrőedény egyedülálló leletegyüttest alkot. Az Augustus-érmékkel és kelta pénzzel együtt előkerült leletek alapján Kérdő Katalin egy korai javítóműhelyt feltételez itt, amelyet tűz pusztíthatott el.



7. kép. Griffet ábrázoló kocsidísz a Tölgyfa utcából
(fotó: Komjáthy Péter)

Védmű nyoma eddig tehát csak a Medve utcában került elő. A tábori épületek azonosítása szinte lehetetlennek tűnik, az ásatások során igen ritkán juthatunk le a legkorábbi rétegekig, különösen nagyobb, értelmezhető felületen. A táborparancsnoki központ (*principia*), a táborparancsnok lakóépülete (*praetorium*), élelmiszerraktár (*horreum*), fürdő, *latrina*, kaszárnnyák, kórház (*valetudinarium*), műhelyek (*fabricae*) gerendavázis falai legfeljebb alapárkok, oszlophelyek, a helyükre visszatöltött föld, illetve az építmény elplanírozásának nyoma alapján rajzolódhatnak ki. Ezek azonban – amennyi megmaradt belőlük – a később épült, majd elbontott római kőfalak és a középkori és újkori település esetenként több méter vastag rétegei, pincéi alatt húzódnak.

A tábort körülvevő 1. századi település (*vicus militaris*)

A kutatások alapján egyértelmű, hogy a tábor körül a katonák hozzátartozói, kereskedők, iparosok által lakott település alakult ki a Kr. u. 1. században. A táboron kívülre esett időnként a fürdő is, ezért gondolta Kaba Melinda, hogy a Király fürdő mellett feltárt római kori fürdő (8. kép) ahhoz tartozott.²⁴ Ennek keltezése a tábor időszakára azonban az utóbbi kutatások alapján kétséges. Nehéz azt is megállapítani, hogy a legkorábbi objektumok (házak, árkok, gödrök, kemencék, kutak stb.) a csapatok elvonulása előtt vagy után létesültek-e. A visszatöltött földbe ugyanis nagyrészt a Kr. u. 1. század második felére – 2. század elejére keltezhető leletek kerültek, amelyek használati idejét egyelőre pontosabban nem lehet behatárolni. Szerencsés eset például a Kapás utcában előkerült, tűzhellyel ellátott gödörház²⁵ betöltődési rétege, amely korai leletegyütteseket tartalmaz. Így az import és helyi kerámiák, érmek együttes előfordulása pontosabb behatárolást tesz lehetővé.

A Kacsa utcában, a Ganz utcában és a Horvát utcában feltárt fazekaskemencék (9–10. kép), valamint egy fémkohó vagy kemence mindenképpen iparnegyedre utal.²⁶ Az ideérkező katonák, illetve a hirtelen megnövekedett, idegen népesség ellátására igen nagy mennyiségű kerámiaedényre volt szükség.

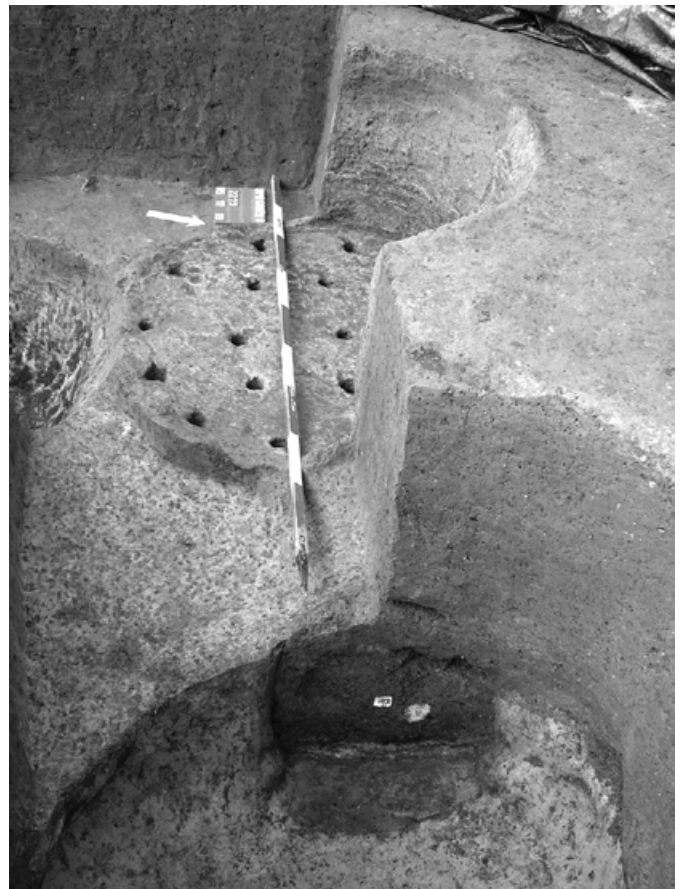
A kelta fazekasok által készített addigi formakincset ki kellett egészíteni az új igények miatt, hiszen eltérő étkezési szokásuk más edénytípusokkal járt. A vízivárosi fazekasok tevékenységének ideje a délebbi lágymányosi fazekastelephez képest egyelőre bizonytalan. A Vízivárosban a lágymányosi fazekastelepen készült edények keveredve tűnnek fel a római kori, de még kelta jellegű, illetve import kerámialeletekkel. A gyártás célja mindenesetre a kelta és az új római népesség ellátása



9. kép. 1. századi fazekaskemence egy későbbi római kori ház fala alatt (Ganz u. 8.; fotó: Hable Tibor)



8. kép. A Király fürdő mellett feltárt római kori fürdő részlete (Aquincumi Múzeum, Archív Fotótár)



10. kép. Fazekaskemence a Ganz utcában (fotó: Hable Tibor)



11. kép. Dél-pannoniai import, barbotindíszes csésze egy Corvin téri sírból (fotó: Komjáthy Péter)

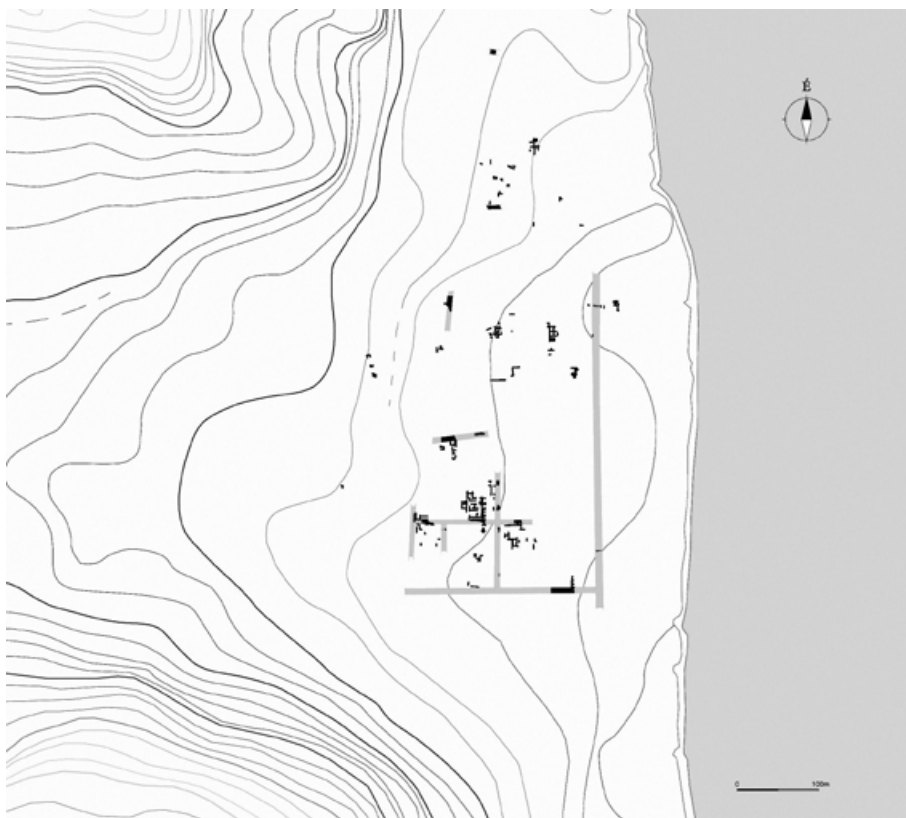
volt, valamint természetesen az olcsóbb termelés a helyi és a környékbeli piacokra. A feltehetően nagyrészt bennszülött fazekasok azonban – meglátva az új lehetőségeket, de némileg átértelmezve az importárut – a római jellegén belül egy új, helyi stílust is kialakítottak. A vízivárosi fazekastelep termékeit – eddigi tudásunk alapján – nehéz azonosítani a sok itt talált edény között, a lágymányosi gyártmányok közül számos típus viszont jól ismert. A bennszülöttek leleményességét kitűnően érzékeltetik a vékony falú import csészéket (11. kép) és poharakat teljes mértékben utánzó barbotindíszes és a pecsételt motívumokkal díszített edények is. Utóbbiaknak az itáliai és galliai terra sigillaták adtak ötletet, de gyakran szürke színűk, illetve „inverz”, pecsételt mintájuk elárulja, hogy nyilvánvalóan nem másolatnak készültek, hanem a helyi edényművesek saját találmányai. Egyik képviselőjük az eraviscus származású Resatus, akinek termékei a Vízivárosban gyakori leletek, de a nagyrészt kelták által lakott területeken túl is előkerültek (lásd a hátsó borító belső oldalán).²⁷ Díszítőmotívumai – a terra sigillatákról ismert levélfríz, tojásfüzér, vadászjelenet, Victoria alak, láb alakú bélyegzők mellett – jellegzetes állatalakok, stilizált növények, spirálban végződő levelek, virágokra emlékeztető elemek és tisztán geometrikus vagy absztrakt díszek. Felfedezhető köztük azonban kelta stílusú állatalak, peltaszerű dísz, szakállas férfifej, napkerék is. A fazekasok tehát éppúgy alkalmazkodtak az új helyzethez, hagyományait, edényformáikat, díszítési stílusukat részben megtartva, ahogyan például a bennszülött lakosok átvették a hivatalos kultuszokat, de saját isteneikről sem feledkeztek meg.

Az eddig előkerült épületek részletei alapján funkciójuk, esetlegesen negyedek, piacok nem azonosíthatóak. A legkorábbi településhez tartozhattak a korábban említett Tölgyfa utcai paticsfalú, agyagpadlós épületek, valamint a 2018-ban, a Királyfürdő udvarán feltárt gerendavázás épület is, amelynek szélét 12 méter hosszan sikerült követni a keskeny árokban.²⁸ Utóbbi másik érdekessége, hogy elplanírozása után, részben a helyén építették ki a *limes*utat. Ennek sajnos csak alsó rétegeit tudtuk azonosítani igen kis szakaszon. Lapkövekkel borított felszínét már régen elbontották, megmaradt része viszont a Király fürdő udvara alatt néhány centivel jelentkezett – ez a fürdő építésével járó nagymértékű tereprendezésnek, illetve szintsüllyesztésnek köszönhető.

A lágymányosi és a vízivárosi telep korai fázisával egyidős az északabbra, már a mai Zsigmond tér körzetében fekvő település is, amely a temetőn túl egy újabb lakott zóna a *legiotábor*ig.²⁹ Az itt előkerült kemencés gödörházak többségét később faszenes, korai leleteket tartalmazó réteggel betöltötték, a település helyén árok- és falrendszereket húztak, a part menti igen aktív hőforrásokat viszont tovább használták.

A 2–3. századi település

A katonai tábor felszámolása után, részben annak helyén egy új település jött létre. Határát a domborzati viszonyok adják meg, tehát a mai Vízivárosnak nevezett városrészben is túlnyúlik (12. kép). Dél felől a Várhegy lejtője húzódik, keleti szélét az akkori Duna adta meg, északról a Rózsadomb vonulata zárja. Nyugaton eddig annyi bizonyos, hogy a Kapás utca vona-



12. kép. A vízivárosi 2–3. századi település vázlata (rajz: Gyenes Gábor – Nagy Alexandra)

lái is tart, ahol római kori objektumok, leletek kerültek elő.³⁰ A Várhegy területéről egyelőre csak másodlagosan felhasznált köemlékek és szórvány érmek ismertek.

A település neve bizonytalan, sem irodalmi, sem epigráfiai adat nem került eddig elő róla. Tény azonban, hogy a korábban nagyrészt gödörházakban, szerény körülmények között élő kelta lakosság a római hódítás következtében fokozatosan romanizálódott. A katonaság, illetve az új betelepülők hatására átalakult az életmód és az ipar is.

A környező lelőhelyeken végzett kutatások alapján szabályos utcarendszerrel, csatornahálózattal tagolt, kőalapozású épületek álltak itt. A későbbi bolygatások ellenére helyenként igen jó állapotban őrződtek meg az épületrészletek az eredeti padlószintekkel, leomlott vagy elplanírozott falfestmény- és stukkótöredékekkel. A lassan kirajzolódó településszerkezet és a hatalmas, sok egyedi leletet is tartalmazó anyag (13–14. kép) egy, az aquincumi polgárvároshoz, illetve a *legiotábor* körüli katonavárosához hasonló jellegű, illetve felépítésű városias



15. kép. Épületrészletek a Ganz utca 8. számú telken
(fotó: Hable Tibor)



13. kép. Applikált diszes edénytöredék a Fő utca 68. telekről
(fotó: Komjáthy Péter)



16. kép. Épületrészletek a Ganz utca 8. számú telken
(fotó: Hable Tibor)



14. kép. Észak-italiai terra sigillata edény,
peremén barbotindíszes szőlőmotívummal, belső oldalának alján
láb alakú keretelésben QSP mesterbélyeggel
(fotó: Komjáthy Péter)

településre utal. A Medve utca 9–13. telken egy 5 méter széles, nagyméretű mészkő lapokkal burkolt csatornás utat és a szomszédos épületek részleteit tárták fel.³¹ Az út melletti fal több mint 20 méter hosszan, felmenő része átlagosan 60 cm magasan megmaradt. A többször átépített épület egyik helyiségében talált fűtőfolyosó és a padlót tartó oszlopok a padlófűtésre szolgáltak. Ugyancsak egy több helyiségből álló épület maradványaira bukkantak a Ganz utca 8. számú telken (15–16. kép).³² Egy másik agyagpadlós kőépület bontakozott ki a Ganz u. 16. szám alatt, ettől délre, a Kacska utca 15–23. számú telken (17. kép) viszont csupán néhány falszakasz utalt egy nagyobb épületre.³³ A nagy mennyiségű stukkótöredék és színes, főleg növényi motívumokkal ellátott falfestmény disze- sebb ház szobáiról ad közelebbi képet. Hasonló épület- és utca- részletek a Vízivárosban, illetve északra a Margit körút vona- láig még számos helyen előkerültek. A Királyfürdő mellett és a Medve utca 5–7. számú telken³⁴ feltárt fürdőépület-részletek szintén a település városias arculatát domborították ki. Az épü- letek körzetében 2–3. századi kutak, hulladékgödörök, tároló-



17. kép. Falrészlet és planírozási rétegek a Kacska utcában
(fotó: Hable Tibor)

vermek is előkerültek. Szerencsés körülmények között maradt meg egy pince, amelynek összeomlott betöltéséből rengeteg kerámialelet és rendkívül sok növényi maradvány származik.³⁵ Kőépületekkel beépített terület volt az északi rész is, a Tölgyfa utcában azonban főként csak a kiszedett falakat lehetett a későbbi bolygatásoknak köszönhetően dokumentálni.

A temetők

Római szokás szerint a településen kívül – főként a kivezető utak mentén – sorakoztak a sírok, síremlékek. A Vízivárosban így az előkerült sírkövek, temetkezések a településről északra és délre futó *limes*út menti temetők vonalát rajzolják meg. A településtől délre már közel 200 temetkezés, síremlék került elő, de a későbbi időkben olyannyira felásták a területet, hogy mára alig akad érintetlen sír.

A déli temető a mai Corvin tér zónájában húzódott.³⁶ A sírkövekről név szerint ismert személyek (18. kép), illetve a sírok alapján a terület katonai és civil temetőként szolgált.³⁷ A leletek között az étel-ital melléklethez tartozó egyszerűbb kerámiaedények, korsók, fazekak, poharak, különféle formájú tálak és hozzájuk tartozó fedők a leggyakoribbak. Terra sigillata, vékony falú, barbotindiszes csésze, pannoniai pecsételt tál vagy üvegedény igen ritkán került az elhunytak mellé, bár a kis illatszeres üvegcsék viszonylag gyakoriak. Sok mécses és érem származik sírokból vagy szórványként a területről, amelyek szintén fontos kellékei a római temetkezésnek, illetve túlvilághitnek. A viseleti tárgyak, karkötők, nyakláncok, fibulák, csatok, övveretek mellett egyéb személyes tárgyak, csontból faragott eszközök, bronztükrök, hajtűk, orsógombok, kések, amulettek is előkerültek. Néhány üveg- és kerámiatárgy ma az Aquincumi Múzeum Látványtárában és a Helytartói palota kiállításban tekinthető meg.

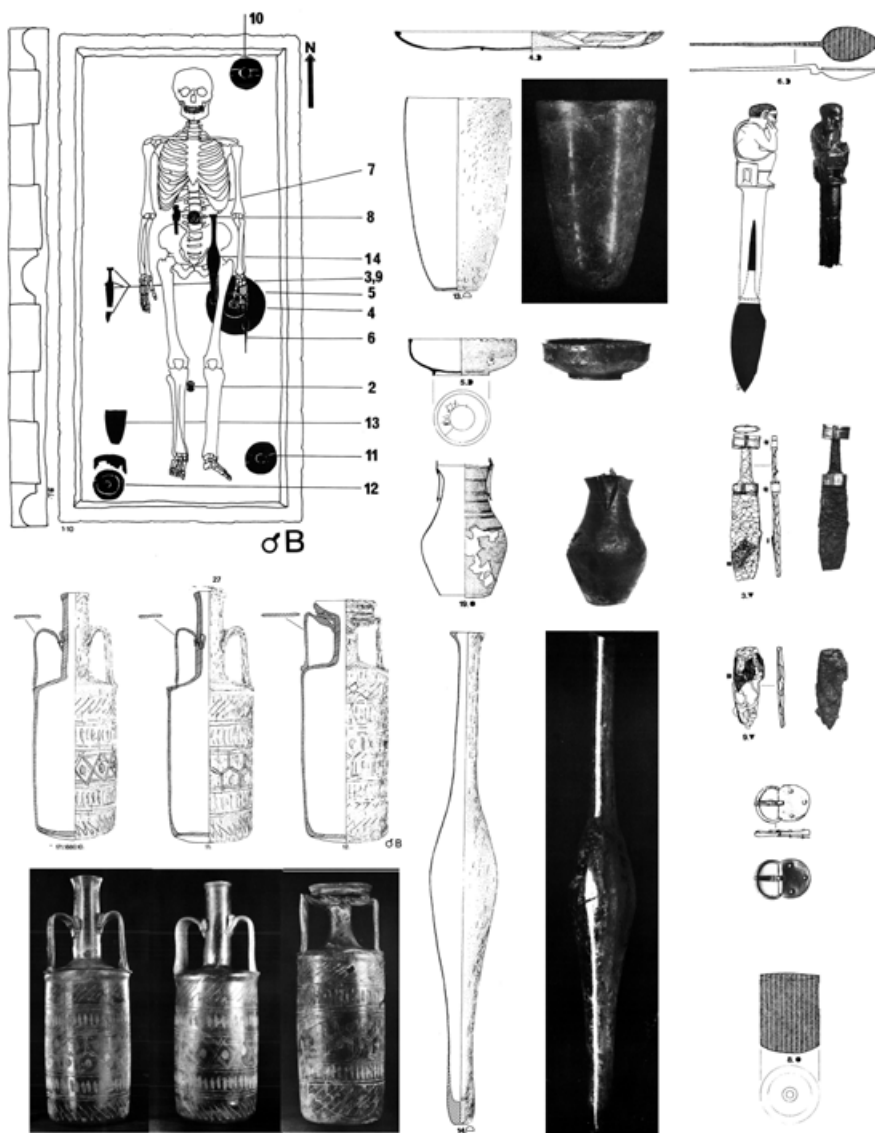
A déli temetőhöz tartozott a Várhegy lejtőjén, a Szalag utcában feltárt néhány sír is.³⁸ Az egyikbe, amelyet kölapokkal fedtek le és téglákkal bélelték körbe, egy 16-18 év közötti lányt temettek. Mellékletként négy üvegedényt, három korsót, két mécsest, egy elefántcsontból faragott fésűt és egy Kr. u. 95–96-ban vert bronzpénzt helyeztek mellé. Az eddigi legdélebbi,



18. kép. Caius Castricius Victor sírköve a Corvin térről, aki Comumból származott, 38 évet élt és 14 évet szolgált a *legio II Adiutrix* katonájaként (Aquincumi Múzeum, a szerző felvétele)

részben bolygatott két sír a Fő utca 2. szám alatt, a mai Alagút melletti telken bukkant elő.³⁹

Az északi részről sírkövek a Frankel Leó útról, a Császár fürdő és a Lukács fürdő körzetéből ismertek. A település körüli hegyvidéken néhány helyen szintén találtak késő római temetkezéseket.⁴⁰ A Rózsadomb lejtőjén, a Bimbó u. 2. számú



19. kép. A Török utcában talált sír és leletei (Burger 1984)

ház alapozásakor egy kőkoporsó mellett téglasírok kerültek elő. A Káplár utca – Fillér utca sarkán egy téglasírra, Gül baba sírja közelében, valamint a Török utcában kőlapokból összeállított sírra, illetve egy szarkofágra letek. Az egyikben igen gazdag leletanyag volt (19. kép): arany övcsat, vastőr, bronz-, ezüst-, vas- és üvegedények, bronz tintatartó, gagát késnyél, a rúd végén férfi alakjával kifaragva. Ennél távolabb, már a Pasaréten, rendkívül jómódú, valószínűleg egy környékbeli villa tulajdonosának nyughelye feküdt. Az innen származó leletegyüttes többek között ezüstfibulából, ezüst övveretekből, csatból, ezüstkanálból, gyűrűből, mécsesekből, üveg- és bronzedényekből, egy összecsukható vasszékből és 41 darab éremből áll.

A település a Kr. u. 3. század második felében valószínűleg megszűnt, erre az épületek falai közé ástott késő római sírok⁴¹ és a kevés 4. századi lelet utal.⁴² A korábban lakott területen kialakított, elszórta elhelyezkedő temetkezések tehát azt mutatják, hogy nem határolható le egy kisebb zóna, ahová a késői időszakban visszahúzódva élt volna még a korábbi lakosság.

A civitas eraviscorum

Pannonia provincia létrehozásakor a rómaiak a bennszülött törzseket adminisztratív egységekbe, ún. *civitas peregrinákba* rendezték. A *civitas* elnevezés a *civis* (polgár) továbbképzéséből származik, vagyis „polgárok közössége”, de a római polgárjoggal nem rendelkező bennszülötteket idegeneknek, azaz *peregrinus*oknak tekintették. A *civitas*ok nevei sokszor az ott élő törzsre utalnak, amelyeket Plinius (*Naturalis Historia* III. 148) és Ptolemaios (*Geographia* II. 15, 3) felsorolásából ismerünk. Az eraviscusok lakta *civitas Eraviscorum*-ot a Pilis és a Vértes választotta el a *civitas Azaliorum*-tól, az azalusok szállásterületétől. Déli szomszédjukkal, a hercuniates törzsszel a Sió vonalánál húzódkhatott a határ.⁴³

Valószínűleg a békés meghódolásnak köszönhetően eleinte nem kötelezték őket auxiliáris katonák állítására sem. A *civitas peregrinák* felügyeletét a közelben állomásozó katonai csapatok tisztjei, a *praefectusok* látták el.⁴⁴ Legkésőbb Traianus uralkodása alatt már a törzsi előkelők is juthattak vezető pozícióba. A *civitas* előkelői közül választottak tagokat (*princepseket*) a vezető tanácsba is. Az autonómia egyre nagyobb polgárjog adományozásával is járt a törzsi arisztokráciának. A *civitas Eraviscorumból* néhány tisztviselőt név szerint is ismerünk: *princepset*, *decuriót*, egy *tabulariust* (irattárost) és egy *arm(---)* funkciót betöltő személyt.⁴⁵ Elképzelhető, hogy az utóbbi elnevezés az *aremagos* koráb-

bi kelta tisztséget takarja. Aquincum városi rangra emelése után, Hadrianus uralkodása alatt a *civitast* megszüntették, de helynév formájában a 3. században is fennmaradt.⁴⁶ A kultikus közösség létezésére a Iuppiter Optimus Maximus Teutanusnak állított oltárkövek szolgáltattak bizonyítékot, amelyeket főpapok, városi vezetők állítottak az uralkodók, illetve a *civitas Eraviscorum* üdvéért és sértetlenségéért.⁴⁷ A Teutanus elnevezés a *teuta* („nép, törzs”) szó alapján „a törzs, a nép atyját, urát” jelentheti, akinek valódi nevét ezek szerint tilos volt kimondani.⁴⁸ Az eraviscusok őt azonosították Iuppi-terrel, s mivel a Gellért-hegyen előkerült egy Iuppiter Teutanusnak szentelt oltárkö, egyes kutatók feltételeznek a hegyen egy szentélyt is.⁴⁹

A vízivárosi tábor megszűnését Kovács Péter leginkább a Kr. u. 80-as évek végére valószínűsítette, s véleménye szerint a területén hozták létre a *civitas Eraviscorum* központját is.⁵⁰ Ennek továbbélésére bizonyítékként a bölcskei lelőhelyű, Kr. u. 3. századra keltezett Teutanus oltárköveket említi, amelyeket a Gellért-hegyről származónak vél. A bölcskei kö-

vek másodlagos felhasználása miatt azonban Szabó Miklós véleménye szerint nem bizonyítható, hogy eredetileg a Gellért-hegyen állították volna az istenségnek.⁵¹

A kutatás nehézségei, az előkerült maradványok sorsa

Az 1990-es években, a Kérdő Katalin által vezetett ásatásoknak köszönhetően derült fény a vízivárosi római település jelentőségére. Ekkor a Budapesti Történeti Múzeum kezdeményezésére néhány veszélyeztetett háztömb régészeti védeltséget kapott. Ennek ellenére számos telken rongáltak meg földmunkákkal római utakat, falfestményes épületeket.⁵² Ezután a római kori maradványok a beruházásokat a törvényben foglalt kötelező megelőző feltáráson kívül, az előzetesen közölt adatok ismerete mellett továbbra sem hátráltatták. A modern épületek ráadásul – három eset, a Medve u. 5–13., a Gyorskocsi utca 26. és a Ganz u. 8. számú telek kivételével – a falak megőrzése nélkül felépülhettek a védett telkeken is, a régészeti jelenségek pedig teljes mértékben elpusztultak. Sok helyen a megismert objektumok összefüggéseinek tisztázására sem volt lehetőség az azonos időben zajló építkezés, a földmunkagépek pusztítása vagy az időjárási körülmények (havazás, ónos eső, fagy) miatt. Egyik szomorú példa a 2000. évből a Kacska utca 7. számú ingatlan, ahol kutatást csak a középső, 5 × 20 méteres sávban lehetett végezni,⁵³ majd a helyenként 1 méter magasan megmaradt falakat (nemcsak fal-kiszedéseket, hanem egy több periódusú épület falait is) és a telek szélső, a kutatóárokkaal megegyező szélességű részeit kimarkolták. Ekkor került csak sor a Kacska utca 9. számú ház keleti fala alatt egy kemence, illetve a falak folytatásának gyors dokumentálására, mindenféle lelőkörmény tisztázása nélkül. Építkezések során az idei évben is akadt példa, hogy az előírt régészeti feltárást ellenére még azelőtt elpusztítottak minden régészeti emléket.



20. kép. Gemmás gyűrű a Corvin téri temető egyik sírjából
(fotó: Komjáthy Péter)

A fentebb már említett, a Rózsadomb lejtőjén előkerült sírok nagy valószínűséggel római villagazdaságokról tanúskodnak, hiszen sok esetben a tulajdonos családok a birtokaikon temetkeztek. A III. kerület lankás domboldalaihoz hasonlóan itt is villaépületek rejtőzhetnek, ezek megismerésére az építkezések régészeti felügyeletének hiányában viszont nincs esély.

A jelenleg is zajló feldolgozás nehézségeinek másik oka a Vízivárosból előkerült tekintélyes mennyiségű leletanyag. Az Aquincumi Múzeum eddig mintegy 55 000 tétel leltározott és 250 láda leltározatlan római anyagot őriz innen. A leletek egyenkénti regisztrálásán túl azok előkerülési helyét is vizsgálni kell, vagyis hogy a rétegek, beásott objektumok, épületmaradványok milyen leleteket tartalmaznak. Ezek kiértékelése fogja megadni a pontosabb időrendet és az építési fázisokat. Az anyag folyamatos átnézése, restaurálása során sorra akadnak új érdekességek, egyedi leletek is, amelyre példa a sok évig egy kibontatlan földrögben rejtőző gemmás aranygyűrű (20. kép) a Corvin téri temető egyik sírjából.

Jegyzetek

- 1 Gohl 1902.
- 2 Nagy L. 1952.
- 3 Hable 1998, Hable 1999.
- 4 Maráz 2009.
- 5 Beszédes–Horváth 2008, 141–157; Beszédes 2010, 113–118.
- 6 Maráz 2011.
- 7 Szabó 2005, időrendi táblázat.
- 8 Legutóbb: Havas–Szeredi–Szilas–Terei–Líbor 2017, 40–43.
- 9 Kérdő 2011, 170.
- 10 Lőrincz 2001, 21–26.
- 11 Radnóti 1955, 24.
- 12 Kaba 1963, 289–291.
- 13 Nagy T. 1975, 113.
- 14 Kérdő 2011.
- 15 Láng–Grynaeus 2004, 90–91.
- 16 Benda–Hable 2007, 184–185.
- 17 Kérdő 1995, 21–22.
- 18 Kérdő 2011, 168.
- 19 Benda–Hable 2006, 123–124; Kérdő 2011, 168, 30. jegyzet.
- 20 Kérdő 2011, 168.
- 21 Hable 2009, 112–114.
- 22 Kérdő–Kovács 2000, 76–82; Hable–Papp 2009.
- 23 Kérdő–Kovács 2002, 72–73; Kérdő 2011, 168.
- 24 Kaba 1963, 289.
- 25 Benda–Hable 2006, 143.
- 26 Kérdő–Végh 2001, 132; Benda–Hable 2006, 121, 123, 131–132, 135. Téglá vagy edényégető kemencék: Németh 1992, 28, Nr. 47/1. Kérdő Katalin a Medve u. 8–14. telken is említ edényégető kemencét (Kérdő 1997, 31).
- 27 Nagy A. 2017, 15–16.
- 28 Nagy Alexandra 2018. évi ásatása.
- 29 Facsády–Kárpáti 2001.
- 30 Benda–Hable 2006, 140–144.
- 31 Kérdő 1995, 20–22.
- 32 Benda–Hable 2006, 126–132.
- 33 Hable 2009.
- 34 Kaba 1963, Kérdő–Végh 2002, 77–78.
- 35 Kérdő–Reményi 127.
- 36 Hable 1998; Hable 1999; Benda–Kraus–Nagy A. (előkészületben).
- 37 Legutóbbi összefoglalás: Kérdő 2011, 166, 11. jegyzet.
- 38 Benda–Hable–Horváth 2004; Hable–Bertin 1998.

- 39 Benda – Anderkó – Tóth F. 2014, 56, 59; Tóth – Nagy A. 2017, 101–103.
 40 Nagy L. 1937, 268; Radnóti 1955, 25–28; Burger 1984.
 41 Garády 1943, 436–438; Kérdő 1995, 21; Kérdő–Kovács 2000, 78–79; Kérdő 2000, 103; Kérdő 2003, 193; Benda–Hable 2006, 135.
 42 Hárshegyi 2010; Gabler 2012.
 43 Kovács 2011, 50.
 44 Mócsy 1975, 70–72.
 45 Kovács 2011.

- 46 Kovács 2003, 109–110.
 47 Kovács 2008, 113–114, Nr. 15, 115–116, Nr. 18, 133–134, Nr. 42, 135–137, Nr. 45–46; Mráv 2009.
 48 Szabó 2005, 95.
 49 Tit. Aq. 165 = CIL III 10418.
 50 Kovács 1999.
 51 Szabó 2005, 94–95.
 52 Kérdő 1995, 18–20.
 53 Kérdő–Végh 2001, 131–132.

Bibliográfia

Rövidítések

ArchÉrt: *Archaeologiai Értesítő*. Budapest
 AqFüz: *Aquincumi Füzetek*. Budapest
 BudRég: *Budapest Régiségei*. Budapest
 CommArchHung: *Communicationes Archaeologicae Hungariae*. Budapest
 RCRF: *Rei Cretariae Romanae Favtorvm Acta*
 RégFüz: *Régészeti Füzetek*. Budapest

Szakirodalom

- Benda J. – Anderkó K. – Tóth F. M. 2014. „Régészeti kutatások a budai Várhegy előterében”: *AqFüz* 20, 50–60.
 Benda J. – Hable T. – Horváth M. A. 2004. „Újabb római kori sírok a vízivárosi ala-tábor déli temetőjéből”: *AqFüz* 10, 110–115.
 Benda J. – Hable T. 2006. „Római kori és középkori települési maradványok a Vízivárosban”: *AqFüz* 12, 116–146.
 Benda J. – Hable T. 2007. „Feltárás a Víziváros Szent Péter mártír városnegyedében”: *AqFüz* 13, 180–186.
 Benda J. – Kraus D. – Nagy A. (előkészületben). „Budapest I. kerület, Corvin tér 8. Hagyományok Háza (Budai Vigadó)”: *AqFüz* 24.
 Beszédes J. – Horváth L. A. 2008. „Őskori és római kori lelőhelyek a Budai Skála bontása során”: *AqFüz* 14, 141–157.
 Beszédes J. 2010. „Újabb kora császárkori teleprészlet Lágymányoson”: *AqFüz* 16, 113–118.
 Burger A. 1984. „Későrómai sírok Aquincumban”: *BudRég* 25, 65–118.
 Facsády A. – Kárpáti Z. 2001. „Korarámai település és partvédelem maradványai Budaújlak déli részén”: *AqFüz* 7, 14–20.
 Gabler D. 2012. „Terra sigillaták Aquincum legkorábbi táborából és annak helyén emelt későbbi római épületekből”: *BudRég* 45, 111–150.
 Garády S. 1943. „Jelentés az 1936–1942. évben végzett ásátásokról”: *BudRég* 13, 401–438.
 Gohl Ö. 1902. „A budapesti eraviszkus éremlelet”: *Numizmatikai Közlöny* 1, 17–45.
 Hable T. – P. Bertin 1998. „Gazdag római nő sírja a Szalag utcában”: *AqFüz* 4, 19–24.
 Hable T. – Papp A. 2009. „Budapest II. ker., Bem tér 3. – Feketesas u. 4”: *AqFüz* 15, 178–180.
 Hable T. 1998. „Előzetes jelentés egy kelta (eraviszkusz) telep és római kori temető feltárásáról a vízivárosi katonai tábornál délre”: *AqFüz* 4, 25–39.
 Hable T. 1999. „A Corvin téri ásátás legújabb eredményei – 1998”: *AqFüz* 5, 109–120.

- Hable T. 2009. „Két újabb megelőző feltárás a vízivárosi ala tábor vicusának területén”: *AqFüz* 15, 110–123.
 Havas Z. – Szeredi A. – Szilas G. – Terei Gy. – Libor Cs. 2017. „Megelőző feltárások a Bp. III., Csúcshegy–Hársánylejtő területén”: *AqFüz* 23, 36–49.
 Hárshegyi, P. 2010. „Amphorae from Early Roman Contexts”: *RCRF* 41, 51–54.
 Kaba M. 1963. „Római kori épületmaradványok a Király fürdőnél”: *BudRég* 20, 259–295.
 Kérdő K. – Kovács E. 2000. „Kutatások a vízivárosi tábor vicusának körzetében”: *AqFüz* 6, 76–82.
 Kérdő K. – Kovács E. 2002. „Kutatások a vízivárosi római tábor vicusának, illetve a középkori Gézavására (később Felhévíz) területén”: *AqFüz* 8, 67–75.
 Kérdő K. – Reményi L. 2003. „Kutatások a feltételezett vízivárosi ala tábor es vicus területén. (Budapest, II. Nagy Imre tér 4. Hrsz.: 1383/3. egykori Gyorskocsi u. 26., hrsz.: 13842/6; Vitéz u. 10., hrsz.: 13850)”: *AqFüz* 9, 124–127.
 Kérdő K. – Végh A. 2001. „Budapest, II. ker., Kacska utca 7”: *AqFüz* 7, 131–132.
 Kérdő K. – Végh A. 2002. „Újabb régészeti kutatások a Vízivárosban. (Budapest II. Medve u. 5–7, 13. Hrsz.: 13836, 13851)”: *AqFüz* 8, 76–79.
 Kérdő K. 1995. „A Víziváros római kori beépítettségének kutatása 1991–1994”: *AqFüz* 1, 15–22.
 Kérdő K. 1997. „Bp. II. Medve u. 8–14”: *RégFüz* 1/48, 31, Nr. 44/2.
 Kérdő K. 2000. „Budapest I. Gyorskocsi u. 6”: *AqFüz* 6, 103.
 Kérdő K. 2003. „Budapest, II. ker., Kapás u. 6–12”: *AqFüz* 9, 193.
 Kérdő K. 2011. „Aquincum kezdetei és a településszerkezet változásai a Vízivárosban a római kor évszázadaiban. Régészeti adatok Aquincum – Víziváros történetéhez”: *BudRég* 44, 165–182.
 Kovács P. 1999. „Civitas Eraviscorum”: *Antaeus* 24, 278–295.
 Kovács P. 2003. *Pannonia története Kr. u. 54–166 között. Fontes Pannoniae Antiquae* 2. Budapest.
 Kovács P. 2008. *Az ókori Pannonia forrásai Kr. u. 235 és 284 között. Fontes Pannoniae Antiquae* 5. Budapest.
 Kovács P. 2011. „Megjegyzések a civitas Eraviscorum déli határának kérdéséhez”: *Studia Epigraphica Pannonica* 3, 46–51.
 Láng O. – Grynaeus A. 2005. „Fa építőanyagok Aquincumban: régészeti és dendrokronológiai eredmények”: *BudRég* 39, 89–109.
 Lőrincz B. 2001. *Die römischen Hilfstruppen in Pannonien während der Prinzipatszeit. Teil I. Die Inschriften*. Wiener Archäologische Studien 3. Wien.
 Maráz B. 2009. „Újabb feltárások a Budapest – Tabán késő La Tène-kori fazekastelep területén”: *CommArchHung*, 101–132.
 Maráz B. 2011. „Budapest La Tène-kori településtörténeti képe”: Kovári K. – Miklós Zs. (szerk.): *„Fél évszázad terepen.” Ta-*

- nulmánykötet *Torma István tiszteletére 70. születésnapja alkalmából*. Budapest, 243–260.
- Mócsy A. 1975. *Pannonia a korai császárság idején*. Budapest.
- Mráv Zs. 2009. „A I.O.M. Teutanusnak szentelt oltárok palimpszesztusz feliratai”: Gaál A. (szerk.): *A bölcskei kikötőerőd. Római kori feliratok és leletek a Dunából*. Szekszárd, 293–301.
- Nagy A. 2017. *Resatus and the Stamped Pottery*. Aquincum Studies 1. Budapest.
- Nagy L. 1937. „Az Aquincumi Múzeum kutatásai és gyarapodása az 1923–1935 években”: *BudRég* 12, 261–275.
- Nagy L. 1952. „Őskori telepnymok a budai Várhegyen”: *ArchÉrt* 79, 190–197.
- Nagy T. 1975. „Budapest története az őskortól a honfoglalásig”: Gerevich L. (szerk.): *Budapest története I.* Budapest, 39–216.
- Németh M. 1992. „Budapest, II. Horvát u. 12–24”: *RégFüz* 1.44, 30, Nr. 47/9.
- Radnóti A. 1955. „Buda régészeti emlékei”: *Magyarország Műemléki Topográfiája* 4. Budapest, 13–35.
- Szabó M. 2005. *A keleti kelták. A késő vaskor a Kárpát-medencében*. Budapest.
- Tóth F. M. – Nagy A. 2017. „Új őskori és római kori emlékek feltárása a Clark Ádám téren”: *AqFüz* 23, 97–108.

„Édes álm csitítson el téged”¹

Mezopotámiai csecsemő-ráolvasások és rituálék

Esztári Réka fordításában és kommentárjaival

1. Kisded, a sötétség házának lakója,
 2. hiszen előjöttél, megláttad a napfényt!
 3. Miért sírsz hát, miért zokogsz?
 4. Miért nem sírtál odabent?
 5. A ház istenét felkeltetted, a *kusarikkut* felzavartad:
 6. „Ki keltett föl engem,
 7. Ki zavart föl engem?”
 8. A kisded ébresztett fel, a kisded riasztott meg!
 9. Mint a borivókra,
 10. mint a kocsmárosnő fiára,
 11. szálljon reád az álom!
 12. Ráolvasás a kisgyermek megnyugtatóására.
- (Óbabilóni kori csecsemő-ráolvasás)²

Az utolsó sor egyértelmű meghatározása (akkád *šiptum*, „ráolvasás”) nélkül e sajátos, egyszerű nyelvezetű és kétségtelenül könnyen emlékezetbe véshető óbabilóni kori szöveg minden bizonnyal egy mezopotámiai édesanya vagy dajka játékos versikéjének, altatódalának tűnne.³ Az első

benyomás azonban csalóka. A nyugós, sírdogáló kisdedeket (akkád *šerrum*, illetve *šehrum*)⁴ megnyugtató, és olykor valóban a népköltészet ősi és alapvetően szóban hagyományozódó kifejezés- és képzetvilágát, mosolyt fakasztó fordulatait idéző csecsemő-ráolvasásokat ugyanis jóval komolyabb, praktikus okokból foglalták írásba.⁵ Az a tény, hogy e ráolvasásokra és rituálékra, pontosabban ezek Kr. e. 1. évezredi, több mint 400 sor hosszúságú,⁶ kanonikus gyűjteményére (sum. LÚ. TUR HUN.GÁ, „A kisded megnyugtatóására” címen) az ún. *Ráolvasópap kézikönyve* is utal,⁷ már önmagában is sejteti: az ilyen jellegű szövegeket valós és igen súlyos fenyegetések ellenében alkalmazták. Ennek fényében világos, hogy a problémát itt nem a hétköznapi értelemben vett nyűgösség vagy sírás jelentette. A jajveszékkelő csecsemőhöz vagy kisgyermekhez a család nyilvánvalóan csak kritikus, vészjósló esetekben hívott ráolvasópapot, ha már minden hagyományos módszer kudarcot vallott, a gyermek semmitől sem nyugodott meg és továbbra is „rémüldözött anyja mellén, szünet nélkül zokogott, megrettent, vonaglott anyja ölében és rengeteget sírt”.⁸

1 *li-ni-ih-ka šit-tú* DÜG.GA: Ninivei kompendium „Aa szöveg” (rekonstrukciójához lásd Farber 1989, 16–17 és 29), Kol. IV, 2 (359. sor a kompozit szövegben), feldolgozását lásd Farber 1989, 84 (§ 25).

2 BM 122691, Rv. 1–12, átírását és fordítását lásd Farber 1981, 62; Farber 1989, 34–35 és 161; valamint van der Toorn 2000, 139. A fordítás kapcsán lásd még: Stol 2000, 212; illetve Volk 2006, 91.

3 A ráolvasás Walther Farber értelmezése szerint eredetileg valóban a nép ajkán született bölcső-, illetve altatódal lehetett, lásd Farber 1989, főleg 148–149; Farber 1990; e nézetét pedig Andrew R. George (1993, 300) és Marten Stol (2000, 212) is osztja.

4 A kisdedekre alkalmazott további, sajátos kifejezésekről bővebben: Farber 1989, 132–139; valamint Volk 2004, 82.

5 Az itt idézett óbabilóni szöveg sajátos formulái kisebb-nagyobb változtatásokkal, bővebb vagy rövidebb formában az első évezredi gyűjtemény ráolvasásaiban is felbukkannak. A szövegcsoporthagyományos kifejezéseinek elemzését lásd Farber 1989, 148–168; ill. Farber 1990, 143–146. A 9–11. sor valószínűleg ősi, ám ma is ismeretes, bevált népi praktikát tükröz: a nyughatatlan és vigasztalhatatlan csecsemők néhány csepp alkohol segítségével történő elszenderítését, vö. van der Toorn 2000, 139, 5. jegyzet.

6 A korpusz legfontosabb és legnagyobb részét képező ninivei kompendium rekonstrukciójáról, illetve a becslések szerinti eredeti hosszúságáról bővebben lásd Farber 1989, 11–14.

7 KAR 44 15: SAL PEŠ₄ KÉŠ.DA („A várandós asszony megkötése” – a terhesség során jelentkező vérzés megszüntetésére) SAL LA.RA.AH („A szülési kínoktól gyötrődő / túlfantól szűkké tépetett asszony”) ⁴DİM.ME („*Lamaštu*”) u LÚ.TUR HUN.GÁ („A kisded megnyugtatóására”). A katalógus szóban forgó soráról többek közt lásd Stol 2000, 59–60, a 75. jegyzettel.

8 Diagnosztikai ómen részlete alapján (mely a fenti fordítástól eltérően jelen időt használ); lásd Labat 1951, 220 (= TDP 40. tábla), 24–25; ill. újabban Scurlock 2014, 259, 24. sor. Az ómenszöveg részletesebb tárgyalása: Scurlock 1991, 157; Stol 2000, 237, ill. lásd még a jelen kötetben található „A Sötétség Házában gyermekei” című tanulmány 25. jegyzetét. Hasonló leírásokat a ninivei gyűjtemény egyes ráolvasásainak címeiben is találhatunk, többek közt (§ 35): „Ráolvasás a kisded számára, aki folyvást sír” (*ša ibtanakkū*), illetve „aki nyughatatlan, és szüntelenül retteg” (*lezu parid u igdanallut* – § 19). A további releváns formulák tárgyalásához lásd Farber 1989, 142–143.

A Kr. e. 1. évezredi csecsemő-ráolvasások alábbi példáiban a kisdéd hasonló jellegű, kétségbeejtő és baljóslatú lármázásáról olvashatunk, a családtagokat és a házat oltalmazó istenségeket egyaránt háborgató zaj pedig egyértelműen végzetes, drámai események előzményeként jelenik meg.

Részletek a Ninivei Ráolvasás-gyűjteményből:⁹

45. Ráolvasás: Zárva a ház, a kapuk becsukva, a reteszek lezárva,¹⁰
46. az utcákat sötétség töltötte meg.
47. Atyád az utcára üztet, melyet Te magad sem ismersz!
48. Szenderedj hát el, mint a gazellának kölyke,
49. csillapodj, mint a csendes forrásvíz,
50. a makrancos ökrök hajcsárja (mély) álmát adja át neked! Ráolvasás-formula.
51. A hozzá tartozó rituálé:
Az ivóban, ahol a sörös tartályok állnak,¹¹
52. éj csendjében
összegyűjtöd közülük a port,
53. a keresztútról vett lábnyom porával (együtt) olajba szórod,
54. ráolvasást mondasz, (mindezt) az olajjal összekevered,
bekened (vele) a csecsemőt, és ő nyugodt lesz.
55. Ráolvasás: Kisgyermek, ki háborgatta apját,
56. könnyeket csalt anyja szemeibe,
57. jajsavára, sírásának lármájára
58. a *kusarikku* megrettent, Ea felriadt,
59. Ea felriadt és nem alhatik,
60. Istart kerüli az álom:
61. aludj el, mint egy szendergő gazellakölyök,
62. a pusztai gazella kölyke,

63. az ösvényt róvó utazó (mély) álmát bocsássa reád! Ráolvasás-formula.
64. E ráolvasást elmondod az olaj fölött, bekened vele a csecsemőt,
65. majd a csecsemőre is ráolvasást mondasz, ő pedig nyugodt lesz.

A szünni nem akaró gyermek sírás tehát felborította a ház békéjét és rendjét: az „utára üzte” az apát, megrémisztette és felzavarta a ház védőszellemeit és istenségeit, így veszélyeztette mind a szűk család, mind a tágabb háztartás egységét. Mivel az ilyen jellegű fenyegetés forrásaként rendszerint vagy ártó varázslat, vagy pedig – súlyosabb esetben – egy démoni jelenlét határozható meg,¹² a ház őrzőinek felriasztása végzetes következményekkel járhatott. A megriadó, és az óbabilóni ráolvasásban még rövid, képzeletbeli párbeszédbe is bonyolódó bölény-ember, a *kusarikku* korántsem a gyermekek megrettentése végett emlegetett „mumus”:¹³ az apotropaikus ábrázolásokról is jól ismert keveréklény a lakóház bejáratát vigyázta és védelmezte.¹⁴ A kompendium név szerint említett istenei (az óbabilóni forrás „házi istenéhez” hasonlóan) valamilyen formában szintén megtestesülhettek az épületben,¹⁵ mint a ház és a család saját, személyes védőistenségei, az egységüket jelképező házi tűzhely, a „ház szívének” őrzői és az illetéktelen pillantásoktól elzárt kultikus helyiség lakói. Álmuk elrablása nem esetleges dühük vagy bosszújuk miatt végzetes, hanem mert kilátásba helyezte, hogy, amennyiben a rettentő sírás nem hagy alább, az apa példáját követve előbb-utóbb ők is elhagyják földi otthonukat.¹⁶ Ezzel pedig be is zárult volna az „ördögi kör”: egy rontás vagy démoni erők által fenyegetett ház és család, melytől oltalmazói, istenei elfordultak, és így teljességgel védtelenné vált, nem maradhatott fenn soká – „tűzhelye (előbb-utóbb) szétszórattott”.¹⁷

9 Farber 1989, 42–47 (§3–4). A kompozit szöveg sorainak számozása W. Farber rekonstrukcióját követi, lásd Farber 1989, főleg 11–14, illetve 16–19. A fenti részlet forrásai: „Ab szöveg” (rekonstrukciójához: Farber 1989, 18–19 és 29), Kol. I, 9’–26’; „B szöveg” (YOS 11, 96) Obv. 4–13; „C szöveg” (BM 52214, lásd Farber 1989, 20. és 29), 1’–18’; az 55–65. sorokhoz (§ 4) pedig lásd még: „Ab szöveg” Kol. I, 19’–26’. Noha a kompendium a fent említett *Ninivei Ráolvasás-gyűjtemény* címen híresült el, és ezért jelen írás is ezt a hagyományos megnevezést használja, az itt olvasható átírás és fordítás elsődlegesen a tárgyalt szakasz leghosszabb egybefüggő változatát megőrző, későbbi, újbabilóni kori „B szövegre” támaszkodik. A kiegészítések az előbbieken felsorolt, Ninivéből származó duplikátumok megfelelő sorain alapulnak.

10 Az éjszaka jellemzőit ecsetelő bevezetés meglehetősen idegen a csecsemő-ráolvasások formulavilágától – a korpuszból ez az egyetlen előfordulása ismert, lásd Farber 1990, 144. Feltehető, hogy az éjszaka isteneihez szóló imákból (*ikrib mušūtim*) kölcsönözték, vö. *inter alia* von Soden 1936, 306: 3–4: *habrātum nišū šaqumma / petūtum uddulū bābū*, „A lármás népek elcsöndesedtek / a (napközben) nyitva álló ajtókat bezárták.”

11 A rituálé e rendelkezése szójátékon, a *hubūru* A („söröstartály”) és *hubūru* B („zaj, láрма”) közötti homofónián alapul, bővebben lásd Farber 1986, 448; ill. CAD H, 220–221.

12 A sírás okát olykor maguk a ráolvasások is hasonlóan határozták meg: KA.INIM.MA *mimma lemmu ana LÚ.TUR lā tēhē u* „DÍM. ME *ul iṭēhhūšu* („Ráolvasás: hogy a gonoszság ne közelíthesse meg a kisgyermeket, és Lamaštu se közeledjen hozzá”) – ninivei gyűjtemény, § 16), illetve: *kišpu ul iṭēhhūšu* („[hogy] a varázslat ne közelítse meg őt” – § 15). A ráolvasások és rituálék ilyen jellegű kijelentéseiről bővebben lásd Farber 1989, 142–144.

13 Vö. George 1993, 300. A *kusarikku*-ról magyarul lásd Lőrincz 2018, 14–16, további szakirodalommal.

14 A *kusarikku*-ról és képi ábrázolásairól bővebben lásd Wiggerman 1992, 174–180.

15 Megjegyzendő, hogy egyes kutatók szerint a „ház istene” (akkád *ili bitim*) kifejezés a család megistenült, és a ház padlója alatt nyugvó halottaira utal, lásd van der Toorn 2000, 144–147.

16 Vö. van der Toorn 2000, 143.

17 A tűzhely „szétszórása” kapcsán lásd a következőkben idézett ráolvasás 10’. sorát. A kialudt tűzhely (*kinūnu belū*) szintén a kihalt családot jelképezte, vö. van der Toorn 2000, 143.

Az idézett, óbabilóni csecsemő-ráolvasást tartalmazó tábla másik oldalán éppen efféle tragédiáról olvashatunk. A démon itt már nem csupán fenyegeti, hanem meg is öli a kisgyermeket, majd fokozatosan, annak központja felé haladva elpusztítja a lakóházat – ezáltal pedig az egész családot.¹⁸ A két szöveg párosítása nyilvánvalóan nem véletlenszerű,¹⁹ és feltehetően nemcsak az okozat, az ok is azonosnak tekinthető, azaz a két ráolvasásszöveget alapvetően ugyanaz a probléma, egy kised természetellenes, vészjósló sírása hívta életre.²⁰

Óbabilóni ráolvasás Lamaštu szemmel verése (*šiptum ša īnīm*) ellen²¹

- 6'. Átkelt a gyermekágyas asszonyok ajtaján,
- 7'. és megfojtotta csecsemőjüket.
- 8'. Belépett a raktárba,
- 9'. feltörte a pecsétet,
- 10'. szétszórta a rejtett tűzhelyet,
- 11'. a *bezárt* házat rommá tette,
- 12'. elpusztította az *išertumot*,²²
- 13'. a ház istene eltávozott.

Bibliográfia

- Farber, W. 1981. „Zur älteren akkadischen Beschwörungsliteratur”: *Zeitschrift für Assyriologie* 71, 51–72.
- Farber, W. 1986. „Associative Magic. Some Rituals, Word Plays and Phylology”: *Journal of the American Oriental Society* 106, 447–449.
- Farber, W. 1989. *Schlaf, Kindchen, Schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und -Rituale*. Mesopotamian Civilizations 2. Winona Lake.
- George, A. R. 1993. „Review of Farber, W., *Schlaf, Kindchen, Schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und -Rituale* (MC 2)”: *Journal of Near Eastern Studies* 52, 298–300.
- Labat, R. 1951. *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux*. Paris.
- Lőrincz H. 2018. Fekvő, emberfejű bölényszobrocák a II. lagaši dinasztia korából. *Ókor* 17/1, 3–19.
- Scurlock, J. 1991. „Baby-snatching Demons, Restless Souls and the Dangers of Childbirth. Medico-magical Means of Dealing with Some of the Perils of Motherhood in Ancient Mesopotamia”: *Incognita* 2, 135–183.
- Scurlock, J. 2014. *Sourcebook for Ancient Mesopotamian Medicine*. Writings from the Ancient Worlds 36. Atlanta.
- von Soden, W. 1936. „Schwer zugängliche russische Veröffentlichungen altbabylonischer Texte 1. Ein Opferschaugebet bei Nacht”: *Zeitschrift für Assyriologie* 43, 305–308.
- Stol, M. 2000. *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting*. Cuneiform Monographs 14. Groningen.
- van der Toorn, K. 2000. „Magic at the Cradle. A Reassessment”: T. Abusch – K. van der Toorn (szerk.): *Mesopotamian Magic. Textual, Historical and Interpretive Techniques*. Groningen, 139–147.
- Volk, K. 2004. „Vom Dunkel in die Helligkeit. Schwangerschaft, Geburt und frühe Kindheit in Babylonien und Assyrien”: V. Dasen (szerk.): *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1er décembre 2001*. Orbis Biblicus et Orientalis 203. Fribourg, 71–92.
- Wiggerman, F. A. M. 1992. *Mesopotamian Protective Spirits. The Ritual Texts*. Cuneiform Monographs 1. Groningen.

18 A szöveg legutóbbi, részletes elemzését lásd van der Toorn 2000.

19 W. Farber szerint kapcsolatuk nem világos, lásd Farber 1989, 9, 1. jegyzet.

20 Lamaštu démon jelenlétére a láz mellett elsődlegesen a szakadatlan sírás és rettegés utalt, bővebben lásd Scurlock 1991, 155–156; Stol 2000, főleg 237. A korábban idézett diagnosztikai ómen szerint (lásd a 8. jegyzetet) a gyermeket szintén Lamaštu „választotta ki.” Anu letaszított leányának jelenlétét a síráson túl azonban vélhetően további (elő)jelek is meg kellett erősítsék (a démonra

utaló jelekről bővebben lásd Scurlock 1991, 155–156; ill. Stol 2000, 236–238), ezeknek egy kevésbé kritikus esetben előforduló hiánya magyarázatot adhat a lehetséges alternatíva, azaz a tábla másik felén helyet kapó, általunk is tárgyalt csecsemő-ráolvasás lejegyzésére és használatára.

21 BM 122691, Obv. 6'–13', lásd Farber 1981, 61–63; és van der Toorn 2000, 141.

22 A lakóház kultikus helyiségét, a házi isten/istenek lakhelyét; lásd van der Toorn 2000, 142, a 24. jegyzettel.

Grüll Tibor: A Római Birodalom gazdasága. Gondolat, Budapest, 2017. 339 oldal, 3200 forint

Grüll Tibor itt ismertető könyvéről az olvasó még akkor is megállapíthatná, hogy hiánypótló és az elkövetkező években (évtizedekben) nélkülözhetetlen munkát tart a kezében, ha csupán a könyv címéig jutna. *A Római Birodalom gazdasága* ugyanis olyan gazdaságtörténeti összefoglalás, amely eddig hiányzott a magyar ókortudomány palettájáról. Jóllehet Grüll mintegy harminc magyar szerző munkáját idézi jegyzeteiben, ezek egy része nem közvetlenül gazdaságtörténeti vonatkozású, hanem inkább a gazdaságtörténet számára is felhasználható narratív és egyéb források más szempontú elemzése. Grüll Tibor vállalkozása nemzetközi viszonylatban is méltánylandó, hiszen mint maga is megjegyzi, hiányoznak a friss, átfogó gazdaságtörténeti összefoglalások. A nemzetközi szakirodalom is jórészt beéri tematikus tanulmánykötetek közzétételével, amire jó példa a Walter Scheidel szerkesztésében megjelent *Roman Economy* (Cambridge, 2012), melynek írásait tucatnyi szerző jegyzi, köztük olyanok, akiknek neve Grüll könyvében is minduntalan felbukkan (pl. Kron, Morley, Scheidel, Temin).

A Római Birodalom gazdasága egy tudománytörténeti, -elméleti fejezettel indít, amely a Bücher–Meyer-vitából kiindulva Finley munkásságán át egészen Hopkins *taxes-and-trade* modelljéig, illetve Peter Temin elemzéséig tekinti át a római gazdaságról alkotott tudományos nézeteket. A modellalkotási kísérleteket bemutató lapokból már következtetni lehet a könyv alapvető tendenciájára: olyan modernista narratívát kínál, amely messzemenően figyelembe veszi a régészeti eredményeit.

A bevezető fejezetet egy – mondhatni – második bevezetés követi. A modern szakirodalom szemlézése után az ókori források seregszemléjét kapja az olvasó. A szerző az irodalmi forrásokkal kezdi, majd az írásos emlékekkel (feliratok, viaszostáblák, osztrakonok stb.) folytatja. A fejezet második egységét a régészet teszi ki, amelyen belül olyan modern eljárások is szerepet kapnak, mint a településrégészet és bűvárrégészet.

A bioarchaeológia tárgyalása vezeti át az olvasót az első tematikus fejezethez, amelynek címe: Ökológiai adottságok.

Grüll Tibor itt tárgyalja a klímaváltozások, a természeti katasztrófák, a deforestáció és a járványok problémáját. A levegő- és vízszennyezés természet-tudományos módszerekkel kimutatható mértékéből egyértelmű, hogy például az ezüst- és ólombányászat a Kr. u. 1–2. században hatalmas volumenű volt a Római Birodalomban. A mocsárlecsapolások gazdasági hatásai (a termőföld mennyiségének a növekedése) eléggé egyértelműek, ráadásul Grüll a britaniai Severn-folyó környéki munkálatok részletes ismertetésével az egész folyamatról, illetve a szükséges munkaerő és -óra mennyiségről is képet ad. A szerző viszont kevésbé egyértelműsíti, milyen céllal került be a járványokat és endemikus betegségeket (pl. pestis és malária) tárgyaló fejezet egy gazdaságtörténeti összefoglalásba. Gondolhatunk itt a demográfiai (pl. munkaerő-kínálati) hatásokra, illetve a gyógyszerként szolgáló szerek kereskedelmére, de ezekről az alfejezet csak érintőlegesen emlékezik meg (pl. a *lycium* kereskedelme kapcsán).

Az ezt követő, a társadalmi környezettel foglalkozó lapokon a Római Birodalom társadalmáról és közigazgatásáról kap átfogó képet az olvasó úgy, hogy a szerző többnyire felhívja a figyelmet a lehetséges gazdasági vonatkozásokra. Éppen ezt hiányolhatjuk a tartományi rendszer bemutatására szánt oldalakról. A provinciák után az urbanizációt tárgyaló alfejezetben a szerző sorra veszi a birodalom legnagyobb városait, sőt kitér a kisebb városok és fálvak lakosságának számára, területének méretére. Érthető, hogy pontos források híján nem bocsátunk alaptalan feltételezésekbe, mégis érdemes lett volna legalább valami hozzávetőleges tájékoztatást adni a városi lakosság birodalmon belüli arányáról, súlyáról.

A kötet ezt követően tér át a gazdasági szektorokra, sorra véve a nyersanyag, mezőgazdaság, ipar és kereskedelem hagyományos sorrendjében. A só(párlás) kiemelt szerepe, a só jelentős ízfokozó és konzerváló szerepén túlmenően, betudható a szerző korábbi munkásságának is. Nem véletlen talán az sem, hogy a halászatot és vadászatot taglaló későbbi alfejezetben a halászat képviseli a jelentősebb arányt.

A mezőgazdaság bemutatását Grüll a földek tulajdoni viszonyainak ismerteté-

sével kezdi, amivel – különösen ilyen rövid keretek között – nehéz kérdést érint. A földdarabok jogi helyzete, a földosztás módja és az egyes földhasználók rendelkezésére álló földmennyiség között számtalan viszony realizálódott az antikvitásban. Elég itt utalni arra, hogy Grüll külön kategóriaként kezeli az *ager assignatus* és *ager privatus*, amelyek nem ugyanazon jellemzők mentén különülnek el. Az *ager assignatus* a juttatás módjára, míg az *ager privatus* a jogi helyzetre utaló kifejezések. Szintén meglehetősen nehéz az *ager publicus* és a császári magánbirtok szétválasztása, különösen, hogy az előbbi kategóriának a kezelése is megoszlott a császári és a városi adminisztráció között. Mindazonáltal társadalom- és gazdaságtörténetileg is fontos adatokat közöl mind ebben, mind a következő alfejezetben. Az olvasó tájékozódhat a földbirtokok nagyságáról egyrészt a mezőgazdasági szakírók ajánlásai, illetve itáliai, afrikai és kis-ázsiai példák alapján.

A mezőgazdaság tárgyalását a hozzá szorosan kapcsolódó élelmiszeriparé követi, mégpedig azonos szempontok szerint rendezve: gabona, olaj, bor, hal, szőlő, hús. Utóbbi esetében abból a pre-indusztriális korokra általában jellemző megállapításból indul ki, hogy a rendszeres húsfogyasztás a felsőbb társadalmi rétegek jellegzetessége volt, de megtudhatjuk, hogy a görög-római világ kevés étkezési tabut ismert, így alkalmanként róka, kutya, párdac és sündisznó húsa is szerepelhetett a fogások között. A sózott sonka és szalonna nagy távolságokra eljutott. A kézműipar első ágazata a textilipar, amely minden bizonnyal a legfontosabb iparág volt a római világban. A gazdaságtörténetészek közötti fő törésvonal e tekintetben ott húzódik, hogy a gyapjú feldolgozása alapvetően háztartásokban történt-e, vagy iparosodott ágazatról volt szó. A fémfeldolgozás közül kiemelkedik a vas- és ólomműveség. Előbbiről – a régészeti adatoknak köszönhetően – főként Britannia, Gallia és Noricum térségéből vannak adataink, utóbbi pedig a vízvezetékekhez használt ólomcsövek miatt ismert. A szekunder szektor bemutatását az illatszergyártás zárja, amely a sokszor egzotikus nyersanyagok beszerzése miatt szorosan kapcsolódik a következő fejezet témájához, a kereskedelemhez. Annak ellenére, hogy az illatszerek alapanyagainak ára

viszonylag magasnak tekinthető, az illatszergyártók mégsem tartoztak a társadalom megbecsült tagjai közé. A közhiedelemmel ellentétben az illatszerek előállításához szükséges anyagok kereskedelme nem csupán keletről nyugat felé tartott, ugyanis pl. az itáliai rózsza keresett és jó áron forgalmazott alapanyag volt Egyiptomban.

A kereskedelemről szóló fejezet fő tétele, miszerint „a Római Birodalomban mindig, mindenütt, mindennel kereskedtek” (259), ismerősen csenghet azoknak az olvasóknak, akik követik Grüll Tibor munkásságát. Korábbi könyvében ezt csak a tengeri kereskedelemre vonatkozóan támasztotta alá adatok sokaságával, amelyek egy része természetszerűleg itt is előkerül, de jelen munkájában a szárazföldi áruforgalom is szerepet kap. A hajóroncsok rakományaitól a kereskedők változatos és differenciált latin megnevezéséig sok érvet sorakoztat fel egy modernista megközelítés mellett. A szállítás módjai, eszközei és helyszínei bemutatásakor is a „víz az úr”, hiszen a modern becslések szerint „ötször olcsóbb volt egy árut folyón és huszonötször olcsóbb tengeren szállítani, mint szárazföldön” (276). Grüll természetesen kitér a szállítás eszközeire, a szekerekre és hajótípusokra is, továbbá bemutat néhány fontos szállítási útvonalat. A selyemút és a borostyánút mellett, amelyek alapvetően a szárazföldi kereskedelem útvonalai voltak: létezett egy „olajút” is, amely folyón és tengeren juttatta el az olívaolajat Hispania Baetica (kb.

Dél-Spanyolország, Portugália) területéről Rómába. Az áruszállítás ismertetését az áruk értékesítésének helyszínei követik: piacok, vásárok, vásárcsarnokok. Utóbbiak esetében érdekes probléma, hogy a 80 ismert *macellum* mérete nem mutat egyenes összefüggést a nekik helyet adó város nagyságával, gazdasági jelentőségével.

Az utolsó nagy fejezet a *Pénzügyek* címet viselve a monetizációval és az adózással foglalkozik. A szokásos áttekintésekben kevésbé hangsúlyozott gondolatok kiemelése talán elegendő arra, milyen érdekességeket tartogat ez a fejezet az olvasónak. A pénz fizikai mozgása, lévén fém érméről szó, nagy összegű tranzakcióknál kivitelezhetetlennek tűnik. A fennmaradt dokumentumok zömmel kis összegű fogyasztási kölcsönökről szólnak. A pénzrontás egy bizonyos mértékén túl nem volt értelme megkeresni az elgurult pénzérmét. A készpénz nélküli fizetési módok alkalmazása, a pénzrontás hatása a készpénz kezelésére mind-mind meglepően modern jelenségek lennének, ha nem tudták volna mindezt már az ókori rómaiak is. Az adók közül érdekességgként említsük most meg, hogy egy Commodus idején állított feliratból kiderül: a prostituáltakra kivetett adót még a birodalom periferiájának számító Krím-félsziget területén is beszedték. A kötetet, kissé szervesetlenül kapcsolódva e fejezethez, egy érdekes alfejezet zárja: *A Római Birodalom GDP-je*, amelyből megtudhatjuk, hogy bizonyos becslések szerint a birodalom-

ban az egy főre eső GDP akkora volt, mint a mai Ruandáé vagy Ugandáé. Kissé befejezetlennek hat a kötet, amely a római gazdaságtörténetről szólva Uganda bruttó nemzeti össztermékével ér véget. Elképzelhető persze, hogy a szerző ezzel kívánja további gondolkodásra, a felsorakoztatott rengeteg adat újraértelmezésére készíteni az olvasót.

Még egy szerkesztési sajátosságra érdemes felhívni az érdeklődők figyelmét. A folyamatos olvasást olykor megszakítja, de mindenképpen kényelmesebbé teszi az egyes témákba vágó további irodalom feltérképezését, hogy nem összefoglaló bibliográfia zárja a kötetet, és nem is lábjegyzetekbe rejtette a szerző a hivatkozott vagy olvasásra ajánlott munkákat. Grüll Tibor az egyes kisebb témák, alfejezetek végén helyezi el a vonatkozó irodalom jegyzékét.

Az újkori európai ipari forradalom előtt a legmodernebb gazdaság minden bizonnyal a Római Birodalomé volt. Grüll rengeteg szempontból igazolja ezt a tételt, miközben a hajóroncsoktól a feliratokon át az eldobott pénzérmékig minden forrást figyelembe vesz. A lapjairól átszűrődő modernista megközelítés nem csupán azok számára teszi alapvető olvasmánnyá a kötetet, akik a római gazdaság- és társadalomtörténet rejtelsei iránt érdeklődnek, hanem azoknak is hasznosnak bizonyulhat, akik későbbi korok gazdaságait kutatják.

Takács Levente